

شوقي الأزهر

موجبات تجديد
أصول الفقه
في العصر الحديث
طارق رمضان
نموذجًا



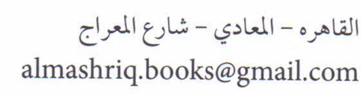


أخذ المسلمون طريقهم إلى التدهور الحضاري منذ أزمان بعيدة حتى انتهى بهم المطاف إلى أن وجدوا أنفسهم أمام فجوة رهيبة بين واقعهم الاجتماعي وإسهامهم الحضاري من جهة، وبين الواقع العالمي الجديد بسائر تجلياته وأنماطه من جهة أخرى. فقد بزغ الواقع المعاصر ونما في حين غفلة من المسلمين، حيث لم تكن أنماطه الاجتماعية والحياتية ومنجزاته العلمية والتكنولوجية من إنتاجهم وإسهامهم المباشر، بل لم تتطور معه مناهجهم المعرفية والفكرية. فخرج الوضع عن السيطرة وأخذ المسلمون يعالجون القضايا معالجة تلفيقية على غير هَدْيٍ من منظومتهم القيمية الكبرى. وأمام الفارق النوعي بل والأنطولوجي بين مجتمعات الأمس واليوم، لم يَعُد في وسع المناهج الفقهية والفكرية الموروثة أن تحقق أمراً ذا بال في سد الهوة بين المنظومة القيمية الإسلامية كمثال منشود، والعالم المعاصر كواقع مشهود. وقد دأبت جهود الإصلاح منذ ما يقارب القرنين من الزمن تعمل على ترقيع وضع الأمة الإسلامية في مختلف الميادين، ومنها ميدان علم أصول الفقه، باعتباره عاملاً مهماً لتوجيه حركة الاجتهاد نحو صناعة الحلول لمعالجة تحدّيات العصر، والنهوض بالمسلمين من حالة التخلّف والتبعية إلى حالة التعمير والتأثير. إلا أن ما انتهت إليه هذه الجهود لم يزقَ إلى مستوى ما يطرحه الواقع الحديث من إشكالات وتحديات على الفكر الديني. فَعَلَتْ في العقود الأخيرة أصوات داعية إلى استئناف التجديد الأصولي انطلاقاً من تشخيص دقيق لما يطرحه الواقع الجديد من تحديات على النموذج المنهجي الكلاسيكي والعقل الفقهي التقليدي. وتقتضي هذه التحديات مراجعة جذرية للمنظومة الأصولية الموروثة، ووفق تشخيصها يفترض أن ينتهي الإصلاح الأصولي المنشود إلى غير ما انتهت إليه المحاولات السابقة من اقتراحات تجديدية محدودة.

وفي هذا النطاق حاول مؤلف هذا الكتاب أن يحدّد موقع علم أصول الفقه من الإصلاح الإسلامي المعاصر وأهميّته في ترشيده، كما حاول تحديد العوامل التي تستوجب التجديد في علم أصول الفقه في عصرنا الراهن متّخذاً مشروع الدكتور طارق رمضان في كتابه **الإصلاح الجذري** نموذجاً لهذا التجديد ومعقّباً على هذا النموذج بشيء من التقييم والتحرير.



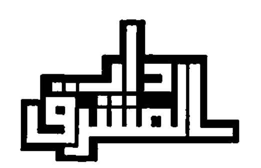



القاهره - المعادي - شارع المعراج
almashriq.books@gmail.com

موجبات تجديد أصول الفقه
في العصر الحديث
طارق رمضان نموذجاً

موجبات تجديد أصول الفقه
في العصر الحديث
طارق رمضان نموذجاً

شوقي الأزهر




الفهرسة أثناء النشر - إعداد دار المشرق

الأزهر، شوقي
موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث
(طارق رمضان نموذجاً)/ شوقي الأزهر.
٢٧٢ص.
ببليوغرافية: ص٢٦١ - ٢٧٢.
١. الفقه الإسلامي. أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر دار المشرق»

الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٧

دار المشرق
القاهرة - المعادي - شارع المعراج
almashriq.books@gmail.com

مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق
كلية الدراسات الإسلامية
جامعة حمد بن خليفة
الدوحة - قطر
ص. ب. ٣٤١١٠

المحتويات

الفصل الثالث
موجبات تجديد أصول الفقه عند طارق رمضان

الفصل الرابع
تقييم ومناقشة

مقدمة

أسكن الله الإنسان في الأرض ليؤدي المهمة التي خلقه من أجلها؛ ولتمكينه من أدائها جعل له عقلاً مميزاً مدركاً للحقائق، وأرسل إليه الرسل بالكتب المتضمنة الشرائع السماوية والتوجيهات الإلهية، إلى أن ختم الرسالة واستكملها ببعثة خاتم النبوة محمد (ﷺ)، فأوحى إليه القرآن هدى للعالمين، وآتاه الحكمة ليبين للناس ما نزل إليهم.

والفرق الأساسي بين شريعة الإسلام وسائر الشرائع السماوية، أن الشريعة الإسلامية نزلت للناس كافة مهما اختلفت أزمنتهم وأمكنتهم. ولذلك جاءت تحمل في طياتها قابلية مواجهة العصور والظروف المختلفة بدون أن يمس ذلك روحها وأصالتها شيئاً. وتحقيق هذا التكيف من أجل مواجهة الظروف الواقعية مع البقاء على أصالة الشريعة، أو بعبارة أخرى؛ ضمان الوفاء لرسالة الإسلام رغم التطورات الظرفية، وكّله الله إلى العلماء الفاهمين لشرع الله، العارفين لواقع الخلق، فقال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾

[النساء: ٨٣]. وقال رسول الله (ﷺ): «العلماء ورثة الأنبياء»[١]، وقال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»[٢]. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على مشروعية الاجتهاد ومسؤولية العلماء عنه.

وقد كان الصحابة (ﷺ) يدركون هذه الحقيقة ويراعون تعاليم الشريعة ومبادئها العامة في مسايرة الأحداث، وذلك ببداهة وسليقة وبدون احتياج إلى تنظير ولا تقعيد. وهذا يظهر جلياً في فقه الخلفاء الراشدين وسائر الصحابة المجتهدين. ثم ظهر التقعيد والتحقيق والتصنيف في قواعد الاجتهاد مع الإمام الشافعي ورسالته، وذلك لاعتباراتٍ ظرفيةٍ استدعت هذا التقعيد. وهكذا نشأ علم أصول الفقه وتطور عبر العصور إلى الشكل الذي هو عليه اليوم. إلا أن العالم الإسلامي انهارت حضارته منذ قرون طوال وعرف التخلف على جميع الأصعدة: العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية والإدارية، وحتى الروحانية والدينية والأخلاقية. فكان المسلمون في غفلة من أمرهم، ما أن استيقظوا منها ـ بسبب الاستعمار ومع ظهور حركات الإصلاح ـ حتى وجدوا العالم قد تغير تغيراً جذرياً لا مثيل له في تاريخ البشرية، فشعر المسلمون بحرقة النهوض، نهوض يعود بهم إلى تجديد الصلة بدينهم ليكون ديناً حياً في القلوب، تعبر عنه

(١) أخرجه أبو داود برقم ٣٦٤١، والترمذي برقم ٢٦٨٢، وابن ماجة برقم ٢٢٣، وأحمد برقم ٢١٧١٥، وابن حبان في صحيحه برقم ٨٨، وصححه الشيخ الألباني كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٢٩٧.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري برقم ٧٣٥٢، ومسلم برقم ١٧١٦.

الجوارح، وله فعاليته الحضارية والاجتماعية. وكانت أول واجبات تجديد الصلة بالدين تكمن بدون شك في تجديد الصلة بنصوص الوحي من جهة الفهم والتأصيل والتنزيل، لتستعيد دورها الفعال في حياة الناس، فتسترد مسايرتها للأحداث والتاريخ والحضارة.

وازداد هذا الهم تأكيداً في الوقت الراهن حيث التغيرات الرهيبة وانفتاح العالم، والعولمة التي يشتد أثرها يوماً بعد يوم. فاتسعت الفجوة بين المسلمين وإنتاجهم الفكري من جهة، والنظام العالمي الجديد والقوى المسايرة له من جهة أخرى، إلى درجة انعدام تأثيرهم الإيجابي في بناء العالم الجديد فضلاً عن أن تكون لهم مشاركة مباشرة في ذلك البناء. فمن هنا جاء من بين ما يدعو إليه العلماء والباحثون المهتمون بقضية الإصلاح الاهتمام بعلم أصول الفقه باعتباره من أول المداخل إلى حفظ الإسلام من الانحراف عن معناه الصحيح، وإلى إرجاع دوره الفعال في توجيه الواقع وصناعة الحضارة. ورأى كثير منهم أنه لا سبيل لعلم أصول الفقه إلى أداء تلك المهمة إلا بعد إعادة النظر فيه وتجديده تجديداً يضاهي التحديات والملابسات الظرفية التي استوجبته. وكان لزاماً على من رام اقتراح التجديد في علم الأصول أن يسبق ذلك بتشخيص العوامل الموجبة له حتى يجني التجديد ثماره. ومن هنا جاء هذا البحث يسعى إلى الجواب عن أسئلة متعلقة بقضية تجديد علم أصول الفقه، يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- هل لعلم أصول الفقه فعلاً هذه الأهمية في النهوض بالمسلمين؟

- ما هي مبررات دعوى احتياج علم أصول الفقه إلى التجديد لأداء وظيفته في العصر الحديث؟

- ما هي العوامل الواقعية والظرفية التي تستوجب التجديد في علم أصول الفقه في العصر الراهن؟

وللجواب عن هذا السؤال الأخير - وهو السؤال الأساسي في هذا البحث - نعرض خلاصة لكتاب الدكتور طارق رمضان تحت عنوان **الإصلاح الجذري** أنموذجاً. ذلك أنّا وجدناه أوفى الدراسات بموضوع هذا البحث، حيث إنه يدرس الواقع الراهن وأسباب تخلف إنتاج المسلمين الفكري عن مواكبته، وعوامل ذلك الواقع التي تستدعي المراجعة لعلم أصول الفقه.

الفصل الأول

معنى تجديد أصول الفقه وغايته وأهميته

أولاً: تعريف التجديد

١ ـ المعنى اللغوي

التجديد مأخوذ من أصل فعل «جدَّد»، فيقال: تجدد الشيء: صار جديداً. وأجدَّه وجدَّده واستجدَّه أي صيّره جديداً[١]، وهو ـ أي الجديد ـ خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه[٢].

وقال الدكتور قطب مصطفى سانو: «التجديد: التحديث وإعادة البناء»[٣].

وقال القرضاوي: «التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به

(١) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٣، ص١١١ وما بعدها.

(٢) أحمد بن محمد الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي** (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص٩٢.

(٣) قطب مصطفى سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، قدّم له وراجعه محمد رواس قلعجي (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص١١٩.

إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهَى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى»[4].

فالتجديد في اللغة هو إعادة الشيء الذي طرأ عليه ما غيره وأبلاه إلى حالته الأصلية التي كان عليها قبل التغيير والبلى.

قال الشيخ القرضاوي: «ولنأخذ بذلك مثلاً في الحسيات؛ إذا أردنا تجديد مبنى أثريٍّ عريق، فمعنى تجديده: الإبقاء على جوهره وطابعه ومعالمه، وكل ما يُبقي على خصائصه وترميم كل ما أصابه من عوامل التعرية، وتحسين مداخله، وتسهيل الطريق إليه، والتعريف به. . . إلخ، وليس من التجديد في شيء أن نهدمه، ونقيم عمارة ضخمة على أحدث طراز مكانه»[5].

فمعنى التجديد هو العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته من تحقيق للغرض الأصلي الذي وُضِع من أجله.

٢ ـ المعنى الشرعي

لقد ثبتت مشروعية التجديد في الدين بالنص، وذلك في قول الرسول (ﷺ): «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها»[6].

---

(٤) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه برقم ٤٢٩١، والحاكم في المستدرك برقم ٨٥٩٢، والبيهقي في معرفة السنن والآثار برقم ٤٢٢، وصححه الشيخ الألباني كما في صحيح الجامع الصغير برقم ١٨٧٤.

وكلمة الدين قد تعني أحد معنيين:

أولهما: المنهج الإلهي المشتمل على العقائد والعبادات والأخلاق والشرائع التي وضعت من أجل صلاح البشر في معاشهم ومعادهم. وهذا المعنى لا يقبل التغيير والتجديد من حيث هو حقيقة مجردة عن الفعل البشري، «بما هو هديٌ إلهيٌّ، يتصف بالمثالية والكمال، فهو تعاليم يتمثل فيها الحق المطلق بناء على الكمال الإلهي في العلم الشامل بأحوال الوجود»(٧). والثاني: الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول، فكراً وشعوراً وعملاً وخُلقاً، في تصريف سلوكه الفردي والجماعي(٨). و«هذا الانفعال بالدين تصديقاً عقلياً وسلوكاً عملياً هو [في الحقيقة] التدين، على معنى أنه تحمل الدين واتخاذه شرعة ومنهاجاً»(٩).

فالمعنى الثاني لكلمة الدين هو التدين، من حيث هو كسب إنساني للدين. والدين بهذا المعنى «متغيّر متحرك، فهو يزيد وينقص، ويضعف ويقوى، ويصفو ويكدر، ويستقيم وينحرف، بحسب فهم الإنسان له، وإيمانه به، والتزامه بتعاليمه. وهذا المعنى هو الذي يقبل التجديد، ولا غرو أن جاء الدين في الحديث الذي معنا مضافاً إلى الأمة وليس مضافاً إلى الله: «ليجدد لها دينها»، فالتجديد ينصب على دين الأمة، وليس على

(٧) عبد المجيد النجار، فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ط ٣ (المحمدية، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٦).

(٨) انظر: القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ص٢٩.

(٩) النجار، المصدر نفسه، ص٥.

دين الله تعالى»[10]، أي ينصب على الدين بمعنى التدين وكسب الإنسان وليس على الدين بمعنى الهدي الإلهي، «ذلك لأن الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية، متمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبه من جهة أخرى...»، وكذلك «ما صيغ به الدين من الكلية التي لا تعتبر فيها مشخصات الأفعال العينية والظرفية [...]، كان داعياً لكي يحقق الإنسان التدين بحسب التعاليم الكلية من خلال ما يتخذ لنفسه من أوضاع جزئية مشخصة في الواقع، ينبغي أن تكون مندرجة في تحقيق المقصد الشرعي ضمن التعاليم الكلية، بمعاناة من الاجتهاد الدّائب الذي لا تضمن الطبيعة البشرية أن يكون قطعيَّ الإصابة، بل هو عرضة للخطأ»[11].

ولقد جاءت تعريفات العلماء لتجديد الدين كلها تشير إلى الدين بالمعنى الثاني المذكور، وإن اختلفت في التركيز على بعض جوانب التجديد دون بعض. ونذكر من هذه التعريفات ما يلي:

قال **المُنَاويُّ** في **فتح القدير**: «من يجدد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويُكثِر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم»[12].

---

(10) القرضاوي، المصدر نفسه، ص29.

(11) النجار، المصدر نفسه، ص6.

(12) محمد عبد الرؤوف المناوي، **فتح القدير**، نقلاً عن: أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، **عون المعبود: شرح سنن أبي داود**، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م)، ج 11، ص260.

ونقل عن العَلْقَمِيّ في شرحه قوله: «معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»[١٣].

ويقول المودودي: «التجديد في الحقيقة هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان»[١٤].

ويقول الطيب برغوث إنه: «تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني»[١٥].

ويقول الدكتور عدنان محمد إمامة: «تجديد الدين يعني: إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها»[١٦].

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن التجديد في الدين هو: العودة إلى ما كان عليه التدين بالإسلام يوم أكمله الله وفي زمان السلف الصالح، من أصالة وفهم وانطباع في النفوس وتفعيل للمقدرات وتوجيه للإرادة والسلوك وفعالية في المجتمع وتأثير في بناء العالم.

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص٢٦٠.

(١٤) أبو الأعلى المودودي، **موجز تجديد الدين وإحيائه**، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص٢٥.

(١٥) الطيب برغوث، نقلاً عن: عدنان محمد إمامة، **التجديد في الفكر الإسلامي** (الرياض: دار ابن الجوزي، [د. ت.])، ص١٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٩.

ثانياً: تعريف أصول الفقه

الأصول: جمع أصل، وهو لغةً: أسفل كل شيء[17]، وقيل هو ما يبنى عليه غيره[18] سواء كان هذا البناء حسياً أم عقلياً.

وفي الاصطلاح يطلق على معانٍ، منها[19]:

- الدليل، كقول الفقهاء: «الأصل في وجوب الصلاة قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]»، وقولهم «أصل هذه المسألة الكتاب والسنة».

- الراجح، كقولهم «الأصل في الكلام الحقيقة»، أي لا المجاز لأنها أرجح منه.

- القاعدة المستمرة، كقولهم «أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل».

- المقيس عليه، كقولهم «الخمر أصل يقاس عليه النبيذ».

---

(١٧) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١١، ص١٦، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، حققه مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، ط ٨ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، ج ١، ص٩٦١.

(١٨) علي بن محمد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص٢٨.

(١٩) انظر مثلاً: سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، حققه عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج١، ص١٢٦؛ محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٤)، ص٩؛ سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، ص٦٩، ووهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ط ١٥ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص٢٦.

- المستصحب، كقولهم «الأصل في العقود الإباحة»، أي تستصحب الإباحة في العقود حتى يرد الدليل بمنعها.

- القاعدة الكلية، ومنه قولهم: «لا ضرر ولا ضرار أصل من أصول الشريعة».

والمقصود من كلمة الأصل هنا هو المعنى الأول وهو الدليل، فأصول الفقه هي أدلته التي بني عليها، كالقرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها.

وقد اعترض بعض الأصوليين على صرف الأصل عن معناه اللغوي، لأن النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي خلاف الأصل، ولا ضرورة هنا تلجئ إليه. فاستعمال الأصل عندهم هنا بمعناه اللغوي إذ المراد ما يبنى عليه غيره وهو الفقه، فهو بناء عقلي[20]. وعلى أي حال فإن استعمال كلمة الأصل في هذا المقام بمعنى الدليل أخص من إبقائها على عمومها اللغوي وأقرب إلى المراد منها.

والفقه لغةً: هو العلم بالشيء والفهمُ له[21]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وغيرها من الآيات الكثيرة.

---

(٢٠) انظر: الشوكاني، المصدر نفسه، ص٩، والزحيلي، المصدر نفسه، ص٢٦ وما بعدها.

(٢١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٣، ص٥٢٢، والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج ١، ص١٢٥٠.

أما في الاصطلاح: فقد عرّف أبو حنيفة الفقه بأنه «معرفة النفس ما لها وما عليها»[٢٢]. وهذا التعريف عامٌّ يشمل التكاليف المعنوية من اعتقاد وتهذيب للنفوس ونحوها، ويشمل التكاليف العملية كالصلاة والحج والمعاملات ونحوها. فأطلق الفقه على كل هذه الأمور وسماه «الفقه الأكبر»[٢٣]. وهكذا فإن الفقه عند أهل الصدر الأول كان يشمل الدين كله دون اختصاص بجانب على آخر، وهذا موافقٌ للمعنى الشرعي لكلمة فقه.

ثم مع تمايز العلوم الإسلامية انصرفت إلى معناها الخاص الذي استقرت عليه في عصور الاجتهاد[٢٤]، فقد عرّفه أصحاب الشافعي بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[٢٥] وهذا التعريف هو المشهور عند الأصوليين لدقته، وتفسيره كالتالي:

- **العلم**: قيل «هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»[٢٦]،

---

(٢٢) عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ١، ص٥.

(٢٣) انظر: الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص٢٩.

(٢٤) وكان الفقيه بهذا التعريف هو العالم بالأحكام الشرعية العملية علماً اكتسبه من الأدلة التفصيلية، ثم في عصر الانحطاط صار لقب الفقيه لدى الفقهاء يطلق ويراد به العالم بالفروع الفقهية وإن لم يكتسبها من أدلتها التفصيلية بالنظر والاجتهاد.

(٢٥) سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح** (القاهرة: مكتبة صبيح، [د. ت.])، ج ١، ص١٩. وعزا بعضهم هذا التعريف إلى الشافعي ولم أقف عليه عنده، وقيل إن أول من جاء بهذا التعريف هو ابن الحاجب والبيضاوي ثم اعتمد على تعريفهما كل من جاء بعدهما لشيوع مختصريهما، انظر: أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي، **فقه الواقع**، ط ٢ (الإسكندرية: دار العالمية للنشر، ٢٠٠٥)، ص١٢٦.

(٢٦) الجرجاني، **التعريفات**، ص١٥٥.

«والعلم نقيض الجهل»[٢٧]، «وعَلِمْتُ الشيءَ أعْلَمُه علماً عَرَفْتُه، قال ابن بري وتقول عَلِمَ وفَقِهَ أي تَعَلَّم وتَفَقَّه»[٢٨]. قال في الكوكب المنير: «ثم اعلم أن العلم يُطلَق لغة وعرفاً على أربعة أمور:

أحدها: إطلاقه حقيقة على ما لا يحتمل النقيض، وتقدم.

الأمر الثاني: أنه يطلق ويراد به مجرد الإدراك، يعني سواء كان الإدراك جازماً، أو مع احتمال راجح، أو مرجوح، أو مساوٍ على سبيل المجاز. فشمل الأربعة قوله تعالى: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ [يوسف: ٥١]، إذ المراد: نفي كل إدراك.

الأمر الثالث: أنه يطلق ويراد به التصديق، قطعياً كان التصديقُ أو ظنياً. أما التصديق القطعي: فإطلاقه عليه حقيقة. وأمثلته كثيرة. وأما التصديق الظني: فإطلاقه عليه على سبيل المجاز، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠].

الأمر الرابع: أنه يطلق ويراد به معنى المعرفة، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٠]. وتطلق المعرفة ويراد بها العلم. ومنه قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] أي علموا. ويراد العلم أيضاً بظن، يعني أن الظن يطلق ويراد به العلم. ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، أي يعلمون. وهي أي المعرفة من حيث إنها علم مستحدث، أو انكشاف بعد لبس أخص منه أي من

---

(٢٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص٤١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١٢، ص٤١٧.

العلم، لأنه يشمل غير المستحدث، وهو علم الله تعالى، ويشمل المستحدث، وهو علم العباد، ومن حيث إنها يقين وظن أعم من العلم لاختصاصه حقيقة باليقيني»[٢٩].

فبهذا يتبين أن المراد بالعلم ليس القطع واليقين فحسب، بل إن العلم يشمل اليقين كما يشمل الظن، وهو ـ أي الظن ـ «إدراك الحكم من دليله على سبيل الرجحان بأن كان الدليل ظني الدلالة»[٣٠]. فالمقصود بالعلم هنا هو الإدراك باليقين أو بالظن الراجح.

وقيل: إن المقصود بالعلم هنا هو الإدراك الجازم، وإن الفقه قطعي، وإن كانت الأحكام ظنية في ذاتها فإدراكها أو رجحانها قطعي في حق من أدركها، وإن كون الشيء قطعياً أو ظنياً أمر إضافي[٣١] (أي هو قطعي أو ظني بالإضافة إلى الشخص المدرك)، أو لأن المجتهد يقطع بوجوب العمل والإفتاء بما أدى إليه ظنه[٣٢].

---

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، حققه محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط ٢ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧)، ج ١، ص٦٣ وما بعدها.

(٣٠) الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج ١، ص٢٩.

(٣١) انظر: علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق العفيفي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ج ١، ص٢٠، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، حققه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥)، ج ١٣، ص١٢٦.

(٣٢) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه** (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨)، ج ١، ص٨.

- **الأحكام الشرعية**: الأحكام جمع حكم، وهو في اللغة «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً»[٣٣]، فمن أسند الطلوع إلى الشمس أو عدمه فقد حكم عليها بذلك.

وتعريف الفقه بأنه «العلم بالأحكام» احتراز عن العلم بالذوات كزيد وعمرو، وتصور الصفات كالطول والجمال، والأفعال كالقيام والجلوس[٣٤].

والشرعية: أي المأخوذة من الشريعة، أي التي ورد بها خطاب الشرع إما بالنص أو بالمعنى، فتخرج منها الأحكام العقلية المحضة، كالعلم بالحسابيات والهندسة واللغة كرفع الفاعل، وكذلك نسبة الشيء إلى غيره إيجاباً كقام زيد، أو سلباً نحو لم يقم[٣٥]. وتخرج كذلك الأحكام الحسية والتجريبية، كالعلم بأن النار محرقة وأن الأرض وسائر كواكب مجموعتنا الشمسية تدور في مدار حول الشمس.

أما الحكم الشرعي[٣٦] في الاصطلاح فهو عند جمهور الأصوليين: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو

---

(٣٣) الجرجاني، **التعريفات**، ص٩٢.

(٣٤) انظر: الرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص٧، وجمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، حققه وعلّق عليه محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٥٠.

(٣٥) انظر: المصدران نفسهما، ج ١، ص٨، ص٥٠ على التوالي.

(٣٦) لم يضف العلماء غالباً لفظ «الشرعي» عند ذكر حد الحكم وإن كان ذلك هو المقصود، ولقد أضفناه ها هنا لأن ذكره منعزلاً يكون تكراراً لما ورد في تعريف الحكم من قولهم «خطاب الشارع».

تخييراً أو وضعاً، فقوله تعالى ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] هو حكم الله عندهم. أما عند الفقهاء فهو: أثر خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً، فالخطاب نفسه ليس حكماً عندهم بل دليل الحكم، وإنما الحكم هو الأثر المترتب عن هذا الدليل وهو الوجوب. فحكم صلاة الجمعة هو الوجوب، ودليله قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾. فالنص نفسه هو الحكم في اصطلاح الأصوليين، ووجوب السعي إلى الجمعة هو الحكم في اصطلاح الفقهاء(٣٧).

والظاهر أن هذا الخلاف في الاصطلاح بين الأصوليين والفقهاء ليس له أثر عملي، فالأصوليون لم يريدوا بالخطاب توجيه الخطاب، بل ما خوطب به على سبيل المجاز، وإن كان اصطلاح الفقهاء أولى لأنه يفرق بين الحكم والدليل ولابتعاده عن المجاز(٣٨)، فإنا نرجح اصطلاح الأصوليين للاعتبارات التي ستأتي في بيان معنى «العملية».

وكون النص هو الحكم عند الأصوليين لا يعني عدم اعتبار

(٣٧) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ص٧٥؛ الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج ١، ص١٣؛ التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص٢٥ وما بعدها؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص١٧؛ محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، ط ٦ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩)، ص٢٠ وما بعدها؛ عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط ٨ (القاهرة: مكتبة الدعوة ـ شباب الأزهر؛ دار القلم، [د. ت.])، ص١٠٠ وما بعدها، والزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص٣٠ وما بعدها.

(٣٨) انظر: التفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٨ وما بعدها، والزحيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص٤٦ وما بعدها.

الحكم المستفاد بالقياس وغيره من الأدلة العقلية عندهم، فذلك داخل تحت خطاب الله، إذ إن جميع هذه الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة.

ويجب أن نلاحظ هنا أن قولهم «المتعلق بأفعال المكلفين» يشمل أفعال الجوارح وأفعال القلوب. ولو قلنا إن المقصود بهذا القيد إثبات أفعال الجوارح وإخراج أفعال القلوب لوقع التكرار بينه وبين قولهم «العملية»[٣٩]. وقيد «المكلفين» يقتضي إخراج الصبي وغير العاقل لأنهما غير مكلفين، وكذلك سائر من ليس لهم تهيؤٌ لفهم الخطاب، لأن الخطاب في الاصطلاح هو «الكلام الذي بِحَيثُ يُوَجَّهُ إلى المتهيئ لفهمه»[٤٠]. فقيل إن الخطاب المتعلق بفعل الصبي من عبادات وزكاة ومعاملات هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليّه، فالخطاب موجّه للولي[٤١]، فيكلف بتدريبه على الصلاة، وأداء زكاة ماله، ومعاملاته تتوقف على إجازته.

واعترض بعض الأصوليين على هذا وقالوا إن الصبي مخاطب بالتكليف، وعرّفوا الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد[٤٢]. واستدل صدر الشريعة على ذلك باستحالة تعلق التكليف بالولي في خطاب الصبي بالصلاة والإسلام، وأن

---

(٣٩) انظر: التفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٥ وما بعدها.

(٤٠) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص٧٨.

(٤١) انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص٣٨٨، والتفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٦.

(٤٢) انظر صدر الشريعة، في: التفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٥.

الولي في الحقيقة لا يؤدي نفس الحكم المتعلق بالصبي بل يؤدي حكماً آخر مترتباً على الأول[٤٣]. ويرفع الآمدي هذا اللبس بقوله: «أما صحة الصلاة فمعناها انعقادها سبباً لثوابه وسقوط الخطاب عنه بها إذا صلى في أول الوقت وبلغ في آخره، لا بمعنى أنه امتثل أمر الشارع حتى يكون داخلاً تحت خطاب التكليف من الشارع، بل إن كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه دون خطاب الشرع. وعلى هذا يكون الجواب عن صحة إسلامه عند من يقول بذلك»[٤٤].

وقال بعضهم إن المراد بـ «المكلفين»: «ما من شأنهم التكليف فيشمل الصغير والمجنون»[٤٥]. وهو مرجوح لما تقدم، ولقول رسول الله (ﷺ): «رُفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[٤٦]، وغيره من الأحاديث الدالة على عدم صلاح تكليف العاجز عن فهم التكليف.

وقد يقال إنه لا يخرج عن قيد «الأحكام الشرعية» أحكام العقل أو التجربة الصحيحتان إذا ترتب عليهما تكليف، لأن العقل مخلوق من الله تعالى، فما توصل إليه صحيحه مما يترتب عليه عمل فلا بد أن يكون متصلاً بتعاليم الشرع التي لم تفرط

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص٢٥.

(٤٤) الآمدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص٣٨٨.

(٤٥) محمد بن صالح العثيمين، **الأصول من علم الأصول** (الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص١٠.

(٤٦) أخرجه أحمد، رقم ٩٤٠، وأبو داود، رقم ٣٨٢٢، والترمذي، رقم ١٤٢٣، والنسائي، رقم ٣٣٧٨، وابن ماجة، رقم ٢٠٣١.

في البيان شيئاً. ومثاله العلم بقبيح الظلم وتجلياته الواقعية، وحسن الصدق وتجلياته الواقعية؛ فيترتب على الأول وجوب تركه أو معالجته، وعلى الثاني لزومه وتعزيزه. وإن كانا حكمين عقليين، فكل منهما مشمول بعموم تعاليم الشرع. والمادة الكونية من مخلوقات الله تعالى وتسري عليها قوانينه وسننه، فما توصلت إليه صحيح التجربة على المادة مما يترتب عليه تكليف فهو داخل تحت مسمّى «الشرعية»، لأن هذا التكليف لا بد أن يكون قد شملته تعاليم الشرع. ومثاله العلم بأن هذا الدواء ينفع المريض، فيترتب عليه وجوب أو استحباب تناوله، أو العلم بأنه ضار فيترتب عليه وجوب تركه أو استحبابه. أو العلم بأن بعض التصرفات ضارة بالبيئة، فيترتب عليه منعها وهكذا. وهذه التكاليف واردة في الشرع إما بالنص وإما بالمعنى الإجمالي، ولا يتصور التناقض بين هذا النوع من العلم والشريعة، إذ إن مصدرهما واحد.

وإذا قلنا بهذا فلا يسلم بدعوى من قال إن المقصود بـ «الشرعية» هو الاحتراز عن «العلم بقبيح الظلم وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين»[٤٧]، أو الاحتراز عن «العلم بنفع هذا الدواء للمريض وضرره»[٤٨]، ولا بدعوى من قال إن المقصود بـ «الشرعيّة» هي التي «لا تدرك لولا خطاب الشارع»[٤٩]. فقد يقال إن الطبيب يدرك حسن تناول المريض ما

(٤٧) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ص٨.

(٤٨) عياض بن نامي السلمي، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله** (الرياض: دار التدمرية، ٢٠٠٥)، ج ١، ص٨.

(٤٩) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص٢٦.

ينفعه بدون خطاب الشرع، وهو إدراك شرعي لأنه مبني على صريح المعقول والتجربة الصحيحة المترتب عليهما تكليف وارد في الشرع. بل قد يقال إن وجوب الإيمان بالله والنبي (ﷺ) - وهو من الأحكام الشرعية - غير متوقف على خطاب الشارع، ولذلك جاء النبيون بالمعجزات الخارقة، ودعوا الناس إلى التدبر في الكون ليؤمنوا بالله ورسوله، ولم يكن الإيمان بالله متوقفاً على الشرع نفسه وإلا لزم الدور[٥٠]. فيكون معنى «الشرعية» أنها وردت في خطاب الشارع تعالى، إما تصريحاً وإمّا تلويحاً، وليست معناها أنها لا تدرك لولا خطاب الشارع[٥١].

قال الإيجي: «واعلم أن له [أي الآمدي] أن يفسرها [أي الفائدة الشرعية] بتحصيل ما هو حاصل، ورد الشرع به أم لا، لكنه يعلم بالشرع»[٥٢].

إلّا أنه يُجاب عمّا تقدم بأن الحكم - وإن أدرك بطريق آخر غير خطاب الشارع - لا يكون شرعياً إلّا إذا ورد به خطاب الشارع تصريحاً أو تلويحاً. فالحكم على الدواء بأنه ضار أو نافع مثلاً ليس هو الحكم الشرعي، وإنما الحكم الشرعي هو

---

(٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص٢٢، ومحمد أمين بن محمود البخاري، **تيسير التحرير** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص١٣.

(٥١) ليس هذا يعني أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع، فإن العقل ولو قدر على إدراك بعض الحقائق فإنه غافل عن تفاصيلها وعن كثير منها، وهو متصف بالنقصان ومتعرض للخطأ واتباع الهوى والنسيان وسائر العوارض المانعة من إصابة الحق، فلا يَستغني عن الوحي.

(٥٢) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، حققه محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص١١٦.

وجوب تناوله أو تحريمه، لأن ما ورد به الشرع هو تحريم الإضرار بالنفس ووجوب حفظها. وإن وافق هذا الحكم العقل أو التجربة ـ وهو شأن كل الأحكام الشرعية ـ فإن الذي جعله شرعياً هو خطاب الشارع. فهل الأحكام العقلية والتجريبية داخلة تحت الأحكام الشرعية لما يترتب عليها من أحكام شرعية؟ يبدو أن تعريف الحكم الشرعي لا يسمح بذلك كما سيتبين في الفقرات اللاحقة.

ـ **العملية**: أي المتعلقة بأفعال الجوارح، وهو احتراز عن الأحكام الشرعية النظرية، كالأحكام الاعتقادية، مثل الإيمان بالله وكتبه ورسله[٥٣]، والأحكام المتعلقة بأصول الفقه، كالعلم بأن الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة، وأن الأمر للوجوب ما لم يصرفه صارف[٥٤]. وهو كذلك احتراز عن «قضايا السلوك وتهذيب النفس كالأمور المتعلقة بأعمال القلوب من التوكل والإنابة والخوف والرجاء والحب والبغض ونحو ذلك»[٥٥]. فالعلم بهذه الأمور ليس علماً بتكليف متعلق بفعل من أفعال الجوارح بعينه. إلّا أن هذا القيد ـ أي العملية ـ يُخرج من دائرة الفقه كثيراً من المسائل التي فصلها الفقهاء بالبيان، كالنية والردة وغيرها من القضايا الفقهية المتعلقة بالقلب.

---

(٥٣) انظر: علي بن عبد الكافي السبكي وعبد الوهاب علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ص٣٤، والإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، ج ١، ص٥٠.

(٥٤) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج ١، ص٨، والتفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص١٩.

(٥٥) عبد الله بن يوسف الجديع، **تيسير علم أصول الفقه**، ط ٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ص١٦٢.

والذي يظهر لنا في هذا المقام هو أن الفقهاء اعتبروا هذه الأمور من الفقه وإن كانت نظرية، لما يترتب عليها عمل من أعمال الجوارح بصفة مباشرة، مثل أنه يترتب على ترك النية إعادة الصلاة أو الطهارة أو الصيام، وعلى الردة عدم التوارث والدفن في مقابر المسلمين وهكذا.

وإننا لنحسب أن هذا يجري على سائر الأحكام الشرعية النظرية، سواء أكانت اعتقادية، أم متعلقة بالأخلاق وتهذيب النفس، أم بأصول الفقه وغيرها. ومثال ذلك في الاعتقاد سبق في الردة، فالردة من أحكام القلب، وعدم الدفن في مقابر المسلمين المتعلق بها من الفقه. ومثاله في الأخلاق وتهذيب النفس جاء في النية، فالنية والإخلاص من الأحكام الوجدانية، وإعادة الصلاة المترتب على تركها من الفقه.

أما أمثلته في أصول الفقه فكثيرة، وذلك كما إذا أثبت مجتهدٌ حكماً شرعياً بناء على الاستصحاب ثم تبين له أنه مرجوح لمخالفته للقياس، فيجب عليه العدول عن الحكم والعمل بالقياس والإفتاء بما يترتب عليه. وكذلك لو توصل المجتهدون إلى أن الإفتاء الجماعي أولى من الإفتاء الفردي، كان من الواجب عليهم أو من المستحب السعي إلى إقامته وإنشاء مؤسساته وتعيين أعضائه وترتيب إجراءاته. فالقياس من أصول الفقه، ووجوب العمل به المترتب عليه في الحالة المذكورة من الفقه، والإفتاء الجماعي من أصول الفقه، ووجوب تحقيقه وإنشاء مؤسساته وغير ذلك هو حكم فقهي.

وما قيل هنا يقال في الأحكام الوضعية كالسبب والشرط والمانع، فإنها ليست بالضرورة أحكاماً عملية في ذاتها، فدخول

الوقت وحولان الحول واختلاف الدين ليست أحكاماً عملية، وإنما اعتبرت أحكاماً فقهية لما يترتب عليها من الأحكام العملية، فيترتب على دخول الوقت وجوب الصلاة، وعلى حولان الحول وجوب الزكاة، وعلى اختلاف الدين المنع من التوارث.

وقريب من الأحكام الوضعية سائر الأحكام التي تتعلق بتحقيق المناط[٥٦]، كإدراكِ تحقيق المعاني والعلل والمناسبات والضرورات والحاجات والمشاق والمآلات والذرائع في المحلات والوقائع التي يراد إلحاق الأحكام بها. فاضطرار المريض إلى قلبٍ جديد، مثلاً، يكون مبرراً للشق على صدر الميت وبتر قلبه. فإدراك الاضطرار ليس من الأحكام العملية، إلا أنه قريب من الفقه لما يترتب عليه من الأحكام العملية كجواز أو وجوب الشق على صدر الميت في الحالة المذكورة. لكن هل الحكم الشرعي نفس الاضطرار الذي تترتب عليه الرخصة أو إدراك ذلك الاضطرار؟ الظاهر أن الحكم الشرعي هو نفس الاضطرار، فهو من الأحكام الوضعية التي جاءت في خطاب الشارع موضوعة للربط بين الاضطرار وجواز الأخذ بالرخصة أو وجوبه أو استحبابه. أما إدراك الاضطرار وملاحظته في الواقع من خلال العقل أو التجربة ـ أي تحقيق مناطه ـ فليس من الأحكام الشرعية حسب هذا التعريف.

---

(٥٦) المقصود هو ما سماه الشاطبي بتحقيق المناط الخاص كما سيأتي في المبحث الخامس من الفصل الثاني عند الكلام عن طريقة الشاطبي، ويمكننا القول هنا بعجالة أنه النظر في المحكوم فيه والمحكوم عليه وما قد يشوبهما من الشوائب أو يلتبس بهما من الملابسات للتأكد من إلحاق الحكم المكتسب من النصوص بهما أو عدم إلحاقه.

وهذا يطرح إشكالاً مهماً هو أن تعريف الفقه لا يتضمن تحقيق المناط، فيتضمن العلم باستنباط الأحكام، ولا يتضمن العلم بتنزيلها، فهل تحقيق المناط من الفقه ومن مهمة الفقهاء والمجتهدين فيكون قد أهمل من تعريف الفقه وبالتالي من تعريف الأصول، أم أن تحقيق المناط ليس من الفقه ولا من مهمة الفقهاء، فلا يحتاج إلى دراسة مناهجه وقواعده وآلياته في علم الأصول؟

الذي يظهر لنا ـ كما سنبين لاحقاً ـ هو أن وظيفة الفقه لا تقتصر على استنباط الأحكام، بل تتعداه إلى تنزيلها على واقع الناس، وهذا مما أُغفل في تعريف الفقه في نظرنا، وبالتالي في تعريف أصول الفقه كذلك[٥٧].

ولعل كون الأحكام الوضعية ليست عملية في ذاتها جعل الأصوليين يختلفون في ذكرها ضمن تعريف الأحكام الشرعية؛ فبعضهم أخرجوها من التعريف، وقالوا إن الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ولم يذكروا الوضع[٥٨]، وذلك إما لأنهم لم يعدوا الخطاب الوضعي حكماً

---

(٥٧) وهو ما لاحظه أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار على تعريف الأصول حيث قال: «وأما أصول الفقه فقد توجهت العناية فيه إلى استنباط الأحكام من أدلتها كما يشير إلى ذلك تعريفه الذي اشتهر بين الأصوليين وهو أنه «القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو هو علم بهذه القواعد» وهذا التعريف لا يتضمن القواعد التي بها يكون تنزيل الأحكام على الواقع، وهو يعكس حاصل ما انتهى إليه علم أصول الفقه بصفة عامة حيث نجد الأبواب التي أُشبعت بحثاً هي تلك التي تخص الاستنباط». انظر: النجار، **فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ص١١٤ ـ ١١٥.

(٥٨) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج ١، ص١٥، والتفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص٢٦.

أصلاً، أو أنهم عدوه من الأحكام ورأوا أنه لا فائدة من ذكره لأنه غير خارج عن التعريف، فالحكم التكليفي أعم منه شامل له[٥٩].

والبعض الآخر - وهم جمهور الأصوليين - ضمنها في التعريف[٦٠]، وهذا فيه إشكال، وهو كون الخطاب الوضعي من الأحكام النظرية في كثير من الأحيان وليس من الأحكام العملية، فيخرج من حد الفقه. ولقد عالجوه بمخارج مختلفة، منها:

- إبدال لفظ «العملية» في حد الفقه بـ «الفرعية»، فشمل جميع مسائل الفروع حتى النظرية منها، كالنية والردة وحولان الحول، وهو قول الآمدي[٦١] وابن الحاجب وغيرهما[٦٢].

- الإبقاء على لفظ «العملية» وعد الخطاب الوضعي من الأحكام العملية لأنه ملازم لها لا ينفك عنها، فيكون بمثابة

---

(٥٩) انظر: التفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٥.

(٦٠) انظر: الغزالي **المستصفى من علم الأصول**، ص١٣؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص١٣٣؛ الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، ج ٢، ص١٠٩، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، بتعليق عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ١، ص٨٣، والشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص١٨.

(٦١) وإن كان الآمدي في الحقيقة لم يذكر الاقتضاء والتخيير والوضع في تعريفه للحكم، وإنما شمل ذلك بقوله «المفيد فائدة شرعية» ثم جاء بالاقتضاء والتخيير والوضع في شرح التعريف.

(٦٢) انظر: الآمدي، المصدر نفسه، ص٢٠؛ الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ص١٢٠ وما بعدها، والسبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ١، ص٣٤.

الدليل على الحكم من حيث التفصيل، أي أنه تترتب عليه أحكام معينة، بخلاف أصول الفقه الذي يدل على الأحكام من حيث الجملة، ولا يتعرض لمسألة خاصة[٦٣]. وإنما أفردوها بالذكر في تعريف الحكم لمغايرتها للحكم التكليفي في النوع[٦٤] «لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا»[٦٥].

ـ أن هذه الأحكام النظرية مستثناة من لفظ «العملية»، فلا يكون «المراد بالعملية: هو أن جميع الأحكام الفقهية هي عملية، وإنما المراد بها أن أكثرها عملي لا كلها، إذ إن منها ما هو نظري مثل: الرق أو القتل المانع من الإرث»[٦٦].

ـ أن الحكم الشرعي لا يتعلق بعمل المكلفين دائماً، «بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم» وهي الأحكام الوضعية، لذا يكون الحل حسب هذا الرأي: «استبدال الصيغة المشهورة [في تعريف الحكم الشرعي] بما قلناه من أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان سواء كان متعلقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخلة في حياته»[٦٧].

---

(٦٣) انظر: الغزالي **المستصفى من علم الأصول**، ص١٣ وما بعدها.

(٦٤) قاله صدر الشريعة، انظر: التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص٢٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص٢٥.

(٦٦) الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج ١، ص٣١.

(٦٧) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

وبعد هذا كله يمكننا أن نلاحظ أن الفريق الأول قد أصاب لما قال إن الأحكام التكليفية تشمل الوضعية كما يشمل العام الخاص، لأنها ليست أحكاماً عملية باعتبار ذاتها، وإنما سميت أحكاماً على سبيل المجاز باعتبار ما يترتب عليها من التكليف العملي، فيترتب على دلوك الشمس وجوب الصلاة، كما يترتب على قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وهذا ينطبق في الحقيقة على جميع الأحكام النظرية المترتبة عليها أحكام عملية، فتكون جميع الأحكام الفقهية عملية دون استثناء. وهذا ما يجعلنا نرجح تعريف الأصوليين للحكم بأنه «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين»؛ فاعتبار كل من الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي من الأحكام العملية هنا على سبيل المجاز، فهو شامل لجميع الأحكام النظرية والحسية المترتبة عليها أحكام عملية. أما في تعريف الفقهاء وهو «أثر خطاب الشارع...» فالأحكام التكليفية عندهم أحكام عملية على سبيل الحقيقة، والخطاب الوضعي عندهم من الأحكام العملية على سبيل المجاز، وهو ممتنع لأن «من أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالةٍ واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال»[٦٨]، وهو ما حصل ها هنا.

والفريق الثاني مصيب في تضمين الخطاب الوضعي في تعريف الحكم، وذلك من باب جعل القسم قسيماً، لأهميته وتسهيل دراسته.

---

(٦٨) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص١٧٣. انظر أيضاً: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص٦٨ وما بعدها.

وبعض الأصوليين لم يذكر «العملية» في تعريف الفقه، لأنه اعتبر أن لفظ «الشرعية» قد أخرج الأحكام النظرية[٦٩]. والذين اعتبروا أن «الأحكام الشرعية» تشمل أفعال القلوب والجوارح أخرجوا أفعال القلوب بقيد «العملية».

ونستخلص من دراستنا للفظ «العملية» أن المقصود منه هو الأحكام المترتب عليها عمل معين من أعمال الجوارح، سواء أكانت في ذاتها عملية أم نظرية أم حسية.

ـ **المكتسب**: صفة للعلم، ومعناه الحادث المستفاد عن طريق الاجتهاد والنظر، فيخرج علم الله تعالى لأنه أزلي، وما يلقيه في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب، فلا تخرج اجتهادات الرسول (ﷺ)[٧٠].

وقيل إنه احتراز كذلك عن الأحكام التي لا يتوقف تحصيلها على الاجتهاد والنظر، وهي الأحكام المعلوم كونها من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة وتحريم الخمر، فلا تعد من الفقه[٧١]، وحكى التفتازاني أنه المصطلح عليه بين الشافعية[٧٢].

إلا أن جميع الفقهاء يدرسون هذه المسائل في كتبهم، ولا

---

(٦٩) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص١٣، والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ص١٢٣.

(٧٠) انظر: الآمدي، المصدر نفسه، ص٢٠؛ والسبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ١، ص٣٥، والإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، ج ١، ص٥٠ وما بعدها.

(٧١) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج ١، ص٧؛ حسن بن محمد العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص١٧٠؛ البخاري، **تيسير التحرير**، ج ١، ص١٠ وما بعدها، والتفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ١، ص٢٨ وما بعدها.

(٧٢) انظر: التفتازاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٨ وما بعدها.

تكاد تجد من الأصوليين من لا يمثل بها على القواعد الأصولية. يقول ابن تيمية: «وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يُعْلَم أَحَدٌ من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه. وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة والحج واستقبال القبلة ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة وتحريم الخمر والفواحش وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة»[٧٣]. وهكذا يتجلى الإشكال في قولهم «المكتسب»، فإما أن يرفع بأن يقال إن معناه الحصول بعد العدم وإن لم يكن على سبيل النظر والاجتهاد، أو أن الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة قبل أن تكون كذلك افتقرت إلى النظر والاجتهاد[٧٤]، أو أن إدخال المسائل المعلومة من الدين بالضرورة من باب التجوز والتسامح. وعلى أية حال فلا يترتب على مسألتنا هذه كثير الأثر فيما نحن بصدده، فلا نتعدى بدراستها هذا الحد.

- **من أدلته التفصيلية**: الدليل التفصيلي هو الدليل الجزئي، وهو الذي يختص بمسألة فقهية معينة[٧٥]، أو الذي يدل بذاته على الحكم في مسألة[٧٦]، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الذي يختص بمسألة فقهية معينة وهي وجوب الحج، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]

(٧٣) ابن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، ج ١٣، ص١١٨.

(٧٤) انظر: العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، ج ١، ص١٧٠.

(٧٥) انظر: السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ١، ص٢٢.

(٧٦) سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، ص٢٠٨.

الذي يختص بمسألة فقهية بعينها وهي تحريم الزنا.

ويقابله الدليل الإجمالي أو الكلي، وهو الذي لا يتعلق بمسألة معينة، كمطلق الأمر والنهي، والعام والخاص، وأن القرآن يفيد الحكم إذا كان نصه قطعي الدلالة... فالأمر دليل كلي والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي، والنهي دليل كلي والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي[٧٧] وفي الجملة، فإن سائر مصادر التشريع، كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، مندرجة ضمن الأدلة الإجمالية.

وتخرج بهذا القيد الأحكام الحاصلة من أدلتها الإجمالية، كعلم المقلدين، لأنه غير مستفاد عن دليل تفصيلي، وإنما استفاده عن دليل إجمالي، وهو أن ما أفتاه به إمامه هو حكم الله في حقه[٧٨].

ورأى بعضهم أن اكتساب الأحكام الشرعية العملية لا يكون إلا من أدلتها التفصيلية، فلا يفيد هذا القيد الاحتراز في الحقيقة وإنما يفيد مزيد التوضيح والكشف[٧٩]. قال الشوكاني: «ذكر الأدلة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمناً لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلاً وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلاً»[٨٠]. وهذا، فضلاً عن حصر الفقه في الأدلة التفصيلية، فيه من الاختزال لنطاق الفقه ما فيه، فبمقتضاه لا يتجاوز الفقهُ الحكمَ على القضايا الجزئية.

---

(٧٧) خلاف، **علم أصول الفقه**، ص١٤.

(٧٨) انظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج ١، ص٤١؛ ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ١، ص٤٢، ومحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص٢٨.

(٧٩) انظر: البخاري، **تيسير التحرير**، ج ١، ص١٩.

(٨٠) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص١٠.

يقول الغزالي: «ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها [. . .] وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية»[٨١]، ثم أكد على أن أهم مدارك الأحكام هو اللفظ، حتى قال «واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول»[٨٢]. فالفقه إذاً لا يتجاوز النظر في ألفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالقضايا الجزئية بصفة مباشرة أو ضمنية.

وهكذا تخرج أكثر قضايا الواقع والنشاط البشري من دائرة اهتمام الفقه بمقتضى هذا التعريف، لأن أكثرها متناولة من قبل التعاليم العامة لا الجزئية. فالقضايا الجزئية الداخلة في مدلول ألفاظ النصوص بصفة مباشرة أو ضمنية أو عن طريق القياس قضايا محدودة، وأكثر قضايا الواقع البشري لا تتناولها النصوص الجزئية بصيغتها أو مفهومها أو عن طريق القياس. ومن هنا فإن «الفقه لا يتناول إلا جزءاً محدوداً جداً من مجالات تنظيم المجتمع والعلاقات بين الأفراد، باعتبار أن قواعد أصول الفقه التي يعتمدها الفقيه في التفسير قاصرة على النصوص التفصيلية أو الجزئية وهي قليلة ولا سيما في القرآن [. . .] يتبين من هذا أن الفقه بمفهوم الاجتهاد في فهم وتفسير النصوص الشرعية، له مجال محدود جداً مقارنة بشساعة وتنوع مرافق بناء المجتمع

(٨١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص١٨٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص١٨٠.

وتنظيمه»[٨٣]. ولئن تجاوزت المنظومة الفقهية هذه القضايا المحدودة إلى غيرها من القضايا التي لم تحدد النصوص التفصيلية أحكامها، فإن النظر في تلك القضايا لم يكن على هدي من منهجية أصولية نظرية تضاهي المدونة المنهجية المتعلقة بالنظر في النصوص الجزئية، كما سيتبين من خلال ما سيأتي من هذه الدراسة.

فمعنى أصول الفقه: من خلال ما سبق يتبين أن معنى أصول الفقه باعتبار التركيب الإضافي هو القواعد والأدلة العامة التي يتوصل بها إلى الفقه.

ومثال القاعدة التي يتوصل بها إلى اكتساب الفقه قولهم: الأمر للوجوب حتى تصرفه قرينة، والنهي للتحريم حتى تصرفه قرينة، وإذا ورد الأمر بعد النهي عاد بالمأمور به إلى حاله قبل النهي، وأن الخطاب الموجه للنبي (ﷺ) عام لجميع الأمة ما لم يرد دليل التخصيص. والأدلة العامة هي مصادر التشريع، كالقرآن

(٨٣) أحمد الخمليشي، **جمود الدراسات الفقهية (أسبابه التاريخية والفكرية ومحاولة العلاج)** (الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠١١)، ص٢٠ ـ ٢١. مع الإشارة إلى أننا لا نتفق مع الباحث في باقي الانتقادات التي وجهها إلى تعريف الفقه، ومنها ادعاؤه أن وضع كلمة «العلم» بدل «الظن» في تعريف الفقه أدى إلى التعصب المذهبي حيث تمسك الناس بالرأي الفقهي واعتبروه علماً، أي يقيناً. وقد فات الباحث أن العلم يشمل اليقين كما يشمل الظن كما بينا سابقاً؛ فمرادهم بالعلم في التعريف ليس الجزم المطلق، ولم يقلْ بذلك أحد من العلماء. وهذا يفند كذلك ادعاءه الآخر، وهو أن «وصف الآراء التي ينتهي إليها «الفقيه» بالشرعية يعني أنه عندما يفسر النص لا يعبر عن مجرد رأي في فهمه، وإنما يكشف ويعلن عن «حكم الشريعة» أو «حكم الله». وهذا كذلك مما أدى إلى جمود الفقه وتعصب الرأي في زعم الباحث، مع أن مقصود التعريف هو ظن المجتهد بأن هذا الحكم هو حكم الله، ولا يقتضي التعريف أن الحكم الذي ينتهي إليه المجتهد هو عين حكم الله قطعاً، فضلاً عن انعدام من ذهب إلى ذلك من العلماء.

والسنة والإجماع، والقياس، وسائر الأدلة المختلف فيها[٨٤].

ومن الملاحظ أن هذا التعريف لأصول الفقه لا يتضمن كثيراً من المسائل المبحوثة في كتب الأصول، كمبحث الاجتهاد والتقليد وسائر المسائل التي تتعلق بأصول الفقه وهي لا تدرس القواعد ولا الأدلة التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام. ومنها المبادئ والمداخل العامة التي تدرس حد العلم وتاريخه وموضوعه وغايته واستمداده وعلاقته بغيره من العلوم، إلخ.

ولذلك، فلعله يجدر بنا أن نميز بين أصول الفقه وعلم أصول الفقه في التعريف، فنقول: أصول الفقه هي القواعد والأدلة العامة أو الإجمالية التي يتوصل بها إلى الفقه، وعلم أصول الفقه هو مجموعة المباحث والدراسات التي تبحث في دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وكل ما يتعلق بها من اللواحق والمتممات[٨٥].

ثالثاً: معنى تجديد الفقه ومعنى تجديد أصوله

إذا كان معنى أصول الفقه هو القواعد والأدلة التي يتوصل بها إلى الفقه، فذلك يعني أنه مقدمة الفقه، فتجديده لا يكون مقصوداً لذاته وإنما هو مقدمة لازمة لتجديد الفقه. وبما أن المقصود من وراء تجديد أصول الفقه هو تجديد الفقه، وجب بيان المراد من

---

(٨٤) انظر: الجديع، **تيسير علم أصول الفقه**، ص١٢ وما بعدها، ٢٢٦ و٢٥٤.

(٨٥) هذا التعريف مقتبس بعضه من تعريف الشافعية لأصول الفقه، فقد عرفوه بأنه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. انظر: السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ١، ص١٩، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ١، ص٤٤.

تجديد الفقه أولاً. والفقه جزء من الدين (بمعنى التدين)، فلا يخرج حدّ تجديده عن حد تجديد الدين. إلا أن الفقه يختص بجانبٍ معيّنٍ من الدين، فالدين يتكون من اعتقادٍ قلبيٍّ وهو مجال علم التوحيد أو العقيدة، وسلوك وجداني وهو مجال علم التصوف أو التزكية، وعمل بالجوارح وهذا هو مجال اختصاص الفقه كما تقدم، فهو عبارة عن النتيجة المنطقية المترتبة عن سائر جوانب الدين.

وإذا كان الإنسان قد خلق لأداء مهمة الخلافة على الأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، فإن المقصد الأعلى من الدين هو تمكينه من أداء هذه المهمة كما يُفهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ [أي الدين][٨٦] فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، وكما يفهم من قول النبي (ﷺ): «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ»[٨٧].

وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. فالتدين بالعبادة هو في نفس الوقت الغاية من خلق الإنسان، التي بأدائها على وجهها يكون الإنسان خليفة على الأرض ويرجع إلى فطرته التي فطره الله عليها[٨٨]، والوسيلة التي تمكنه من تحقيق الخلافة على أكمل وجه، فإنه بتحقيق العبودية تتحقق الخلافة، لأن المقصود بالعبادة هنا ليس معناها الخاص كالصلاة والصوم

---

(٨٦) انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **تفسير القرآن** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢)، ص٥٢٦.

(٨٧) رواه مالك في **الموطأ**، برقم ١٦٦٢، والحاكم في **المستدرك**، برقم ٣١٨ وغيرهما عن ابن عباس، وصححه الشيخ الألباني في **صحيح الترغيب والترهيب** برقم ٤٠.

(٨٨) قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وغيرهما، وإنما هي العبادة بمعناها الشامل، وهو مطلق الطاعة والإذعان والخضوع لله تعالى[89]. وهذا هو الدين الذي مَكَّنَ جميع المخلوقات من أداء المهمة التي خلقوا من أجلها، قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣]، ويقول عز من قائل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [النور: ٤١]، فتسبيحهم وعبادتهم وإسلامهم هو خضوعهم لله بأدائهم المهمة التي خلقوا من أجلها. فكذلك الإنسان، فإنه لا يتمكن من أداء مهمته على أكمل وجه إلا باللحاق بالنظام الكوني في استسلامه التام لله، وهذا هو معنى العبادة بمفهومها العام. والأحكام المتعلقة بالفقه مختصة بجانب هذه العبادة المتجسد في أفعال جوارح المكلفين بها، فهي ثمارها العملية.

ولئن كانت الأحكام الاعتقادية والوجدانية من إيمانٍ بالله وإخلاصٍ وتوكلٍ وغيرها مقصودةً لذاتها، لما فيها من رقي للإنسان بإنسانيته، إلا أنه لا يمكن الاقتصار عليها ولا تنتهي العبادة عندها، بل لا بد أن يتولد منها ثمار، كما تدل على ذلك آيات وأحاديث كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النور: ٦٢]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ

---

(٨٩) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، حققه أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط ٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ج١٧، ص٥٦.

ءَاوَواْ وَنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٧٤]، وقول رسول الله (ﷺ): «والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن، قيل ومن يا رسول الله؟ قال الذي لا يأمن جاره بوائقه»(٩٠)، وقوله (ﷺ): «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»(٩١)، وقوله (ﷺ): «الدين النصيحة»(٩٢). إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على عدم اكتمال الإيمان وتحقق الدين ما لم تترتب عليه آثاره العملية في الفرد والمجتمع، وهو الجانب الذي يهتم به الفقه.

فالأحكام الاعتقادية والوجدانية لا يُستغنى عنها لأنها بمثابة المحرك الذي يدفع الإنسان إلى القيام بمهمته، إلا أنها تفتقر إلى الأحكام العملية التي هي بمثابة الموجه لهذه الطاقة المحركة الاتجاه الصحيح لتتجسد في الواقع، ولتكون مثمرة، لها قيمة فعالة، ناهضة بالأمة التي سارت على نهجها إلى أداء رسالتها الحضارية؛ من إشهاد على الناس وسعي إلى تحقيق الخير لهم، وفتح مسالك السعادة والفلاح الدنيوي والأخروي. وهذا من معاني قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ۞ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ

(٩٠) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم ٥٦٧٠.

(٩١) متفق عليه، أخرجه البخاري، برقم ٢٣٤٣، ومسلم، برقم ٢١١.

(٩٢) أخرجه مسلم، برقم ٢٠٥.

عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

وقال سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [النور: ٥٥]. فمن الإيمان الذي هو الطاقة المحركة ومن العمل الصالح الذي يجسم هذه الطاقة، يتكون الدين الذي به يتوصل الإنسان إلى أداء مهمة الاستخلاف على الأرض كما وعد المولى ﷻ. إلا أن التعاليم الدينية التي توجه السلوك العملي لا تجعل الإنسان يؤدي دوره بمجرد أن يتلقاها، ولا تتحقق (أي هذه التعاليم) على أرض الواقع بصفة تلقائية بمجرد تطبيق ظواهرها. ذلك بما أنها هدي إلهي يتصف بالكمال المطلق، وأن البشر تعتريهم عوائق من قصورٍ في الفهم والطاقة وإتباع لهوى النفس والشيطان وغيرها. وبما أنها تعاليم جاءت للناس كافة تتصف بالكلية والتجريد عن عناصر التشخيص[٩٣]، وأن البشر تختلف ظروفهم وأوضاعهم العينية والزمنية والمكانية والحالية والاجتماعية وغيرها من الأمور الموجبة لتغير وتجدد الاجتهاد في حقهم[٩٤].

---

(٩٣) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج ٢، ص٢٠٩ وما بعدها؛ محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ط ٣ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨)، ص٨٨ وما بعدها؛ محمد علي السايس، **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**، الكتاب التاسع (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية؛ مطبعة الأزهر، ١٩٧٠)، ص٢٤ وما بعدها، والنجار، **فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ص٦ وما بعدها.

(٩٤) انظر: يوسف القرضاوي، **موجبات تغير الفتوى في عصرنا**، قضايا الأمة؛ ١ (القاهرة: إصدارات الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، [د. ت.]).

بل تحتاج هذه التعاليم التي أوحى بها الله إلى جهودٍ بالغةٍ تمكّن من فهم هذا الوحي الفهمَ الصحيح وتطبيقه التطبيقَ الرشيد، ليكون ما ينجزه الناسُ من الأفعال أقربَ ما يمكن إلى المراد الإلهي.

ومن هنا تتبين أهمية الفقه وخطورته لما هو فهم بشري للوحي الإلهي يحاول توجيه السلوك الإنساني ليقترب أكثر ما يمكن من المراد الإلهي ليؤدي الإنسان مهمته حق الأداء، ويتبين كذلك معنى تجديده وأهميته. فإذا كنا قررنا أن معنى التجديد هو العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته من تحقيقٍ للغرض الذي وضع من أجله، فمعنى تجديد الفقه: هو السعي إلى العودة بالتعاليم والأحكام التي توجه سلوك المكلفين إلى ما كانت عليه يوم نزلت من اقتراب إلى المراد الإلهي، تصوراً وممارسة، لتمكّنهم من تفعيل طاقتهم الإيمانية على أرض واقعهم وإثمارها، ليؤدوا مهمة الاستخلاف ويكونوا شهداء على الناس بما يشتمل عليه سلوكُهم من خيرٍ للبشر وانسجام مع الكون والفطرة.

ومن خلال ما تقدم من بيانٍ لمعنى التجديد ومعنى أصول الفقه وبيانٍ لأهمية الفقه وتعريفٍ لمفهوم تجديده، يمكننا القول بأن معنى تجديد علم أصول الفقه هو: أن تستعاد إليه طاقته الأصلية ليُتوصل به إلى مهمة اكتساب الأحكام والتعاليم الشرعية المتعلقة بالسلوك والنشاط العملي من أدلتها وضبطها وتنزيلها على الوقائع الحياتية على أكمل الوجوه، تنزيلاً يرشد الواقع ويرتقي به أقرب ما يكون إلى المراد الإلهي. وذلك بتخليصه مما لحق به من الشوائب المعطّلة، وتطوير ما من شأنه التطوير، وإضافة ما يتطلبه تطور الحياة والأوضاع من إضافات. وكل ذلك بدون المساس بركائزه ومكوناته الأصيلة، لأن المساس بذلك مساسٌ بالآثار المترتبة على هذا العلم والمرادة من وضعه ابتداء لا محالة.

الفصل الثاني

نبذة تاريخية عن تطور وتجديد علم أصول الفقه

أولاً: طور النشأة والتكوين

(من الهجرة إلى منتصف القرن الثاني)

ظهرت التعاليم العملية في عهد النبي (ﷺ) بعد هجرة المسلمين إلى المدينة وتكوين الدولة الإسلامية، وكانت كلها قطعيةً لا تحتاج إلى نقل ولا إلى نظرٍ وقياس[1]. فكان مصدرها الوحي، سواء أكانت الكلمات المنزلة عليه (ﷺ) من الله فهو القرآن، أم ترك التعبير عنها إليه (ﷺ)، فهي السنة التوقيفية، أم كان التعليم أو الحكم ناتجاً عن اجتهاده (ﷺ) فأقره عليه الوحي، فهي السنة التوفيقية[2]، أم عن اجتهاد الصحابة فصوبهم النبي (ﷺ)، فهي السنة التقريرية. ولم يهدم الإسلام كل ما

---

(١) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص٤٦٢.

(٢) تنقسم السنة النبوية إلى قسمين: قسم توقيفي وقسم توفيقي، فالقسم التوقيفي هو الذي تلقى النبي (ﷺ) معناه من الوحي، أما القسم التوفيقي، فهو الذي اكتسبه باجتهاده بتوفيق من الله تعالى.

وجده قائماً من المجتمع الجاهلي، بل هدم ما كان فاسداً من كل وجه، وأقر ما كان صالحاً من العادات والأعراف والمعاملات في البيع والنكاح وغيرها، وهذّبها وجعلها ملزمة[٣]. وهكذا فإن التشريعات الإلهية لم تأتِ لتظل مبادئ مثالية نظرية بعيدة عن الواقع البشري، وإنما جاءت لإصلاح ذلك الواقع ومواكبته بأحسن الحلول.

وهذا ما سعى إليه الصحابة بعد النبي (ﷺ)، ولم يعسر عليهم الوصول إلى معالجة واقعهم بالتعاليم والأحكام الشرعية. فإذا وردت عليهم واقعةٌ التمسوا حلها في كتاب الله وفي سنة رسول الله، فإن لم يجدوا اجتهدوا في ضوء ما عرفوه من مقاصد الشريعة وما تومئ إليه نصوصها، أو اجتمعوا للاستشارة والاتفاق على الحل. وكانوا على درايةٍ بكيفية مقاربة الأحداث وطرائق استثمار الأحكام من النصوص وبمناهج البحث فيها، فلم تكن لديهم حاجة إلى تدوين قواعد الاجتهاد[٤]. كل ذلك بفضل ما رأوه من فعل النبي (ﷺ) وتصرفاته في معالجة الأحداث ومنهجه في فهم الأحكام من نصوصها، وبما علموه من أسباب نزول القرآن وورود السنة والناسخ والمنسوخ. ثم كانوا إلى جانب ذلك أعلم الناس بلغة العرب والوقوف على معانيها ومختلف دلالاتها من المنطوق والمفهوم والنص والإشارة[٥]. وكانوا كذلك أعلم

(٣) انظر: محمد علي السايس، **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**، الكتاب التاسع (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية؛ مطبعة الأزهر، ١٩٧٠)، ص٣١ وما بعدها.

(٤) انظر: عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه** (جنيف: مؤسسة قرطبة، ١٩٨٧)، ص١٥.

(٥) انظر عبد الله دراز في مقدمته على: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، =

الناس بطبيعة النصوص الشرعية وما اشتملت عليه من خصائص، كالشمولية والاستيعاب والمرونة والبيان والإشارة للعلل والحِكَم التي تسمح بالاجتهاد وبإلحاق كل فرع بأصله المناسب له. وكانَ من آثار هذه الكفاءة العلمية الأصولية لدى الصحابة أن استطاعوا وضع الحلول الشرعية السليمة للمشكلات والتحديات التي أفرزها التطور الاجتماعي الكبير، حيث لم يكن للمسلمين به سابق عهد قبل الفتوحات الإسلامية. فكانت اجتهاداتهم وفتاواهم مبنية على ملاحظة قواعد متبعة، إلا أنها لم تكن مدونة ولم تُسمَّ بأسمائها التي وضعت لها بعد تدوينها[6]. وظهر في عهد الصحابة الاجتهادُ الجماعيُّ الذي ظل السمة الغالبة للاجتهاد في عهد الخلفاء الراشدين.

وأخذ التابعون عن الصحابة الشريعة عذبة كما فهموها عن النبي (ﷺ)، فلم تذهب سليقتهم. فساروا على نهجهم في الاستنباط ولم يحسّوا بالحاجة إلى تدوين أصول اكتساب الأحكام من مصادرها، لقرب عهدهم من عصر النبوة، وتفقههم على الصحابة[7]. وكثر في عصر التابعين الاستنباط وكثرت الحوادث المستجدة، وظهرت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ـ التي امتدت جذورهما إلى الصحابة نظراً إلى منهجهم في أخذ

= **الموافقات** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص٦، ومحمد سعاد جلال، **مقدمة في التعريف بعلم أصول الفقه والفقه** (القاهرة: مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، [د. ت.])، ص٦.

(٦) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي** (القاهرة؛ جدة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص٣٧.

(٧) انظر: زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص١٥.

الأحكام من النصوص - فاختلفوا في منهجية الاستدلال بالسنة وفي الأصول عموماً. وهنا اتضحت المناهج أكثر، وكلما اختلفت المدارس الفقهية كان الخلاف سبباً في تميز مناهج الاستنباط في كل مدرسة[٨].

وفي عصر تابع التابعين والأئمة المجتهدين زادت المناهج الأصولية وضوحاً، وتميزت قواعد الاستنباط، وظهرت بعبارات أكثر صراحة ودقة. وأصبح لكل إمام قواعد قد اعتمدها في الفتوى والاجتهاد. واتسعت في ذلك العصر رقعة الخلافة الإسلامية واختلط العرب بالعجم فضعف اللسان العربي وسليقته. وقصرت المدارك في فهم نصوص الشريعة ومقاصدها، مما جعل الانحراف عن مقتضى القواعد الصحيحة أمراً محتملاً. كما كثرت في هذا العصر الأوضاع الطارئة بسبب تشابك العلاقات الاجتماعية والمدنية، مما أدى إلى كثرة الاجتهاد وكثرة المجتهدين واختلاف مسالكهم في الاجتهاد، سداً للحاجات الطارئة التي لم تكن في عصر الصحابة والتابعين[٩]. واتسع النقاش والجدال وكثرت الاشتباهات والاحتمالات. ولهذا كله أحس العلماء بالحاجة إلى وضع قواعد الاجتهاد وضبطها وتدوينها حتى يرجع إليها المجتهدون عند الاختلاف، وتكون موازين للفقه وللرأي الصواب[١٠] وبهذا بدأ علم أصول الفقه في مرحلة التدوين والظهور كعلم مستقل.

---

(٨) انظر: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية للفقه والأصول والاتجاهات التي ظهرت فيها** (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٤)، ص١٦٠، وأبو سليمان، المصدر نفسه، ص٤٥ وما بعدها.

(٩) انظر: جلال، **مقدمة في التعريف بعلم أصول الفقه والفقه**، ص٧.

(١٠) انظر: زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص١٥.

ثانياً: طور التدوين والاستقلال

(من منتصف القرن الثاني إلى بداية القرن الثالث)

بعد أن كان السلف في غنية عن وضع قواعد ضابطة لمناهج استنباط الأحكام، حاكمة على اختلاف المجتهدين، قاضية على أهواء المتقولين على الله، أصبحت الحاجة إليه في عصر تابع التابعين أمسّ ما يكون. وذلك لضعف اللسان العربي، وظهور الفرق والأحزاب المتلاعبة بالنصوص الواضعة للحديث، ولغيرها من الأسباب المذكورة آنفاً. فظهرت هذه الضوابط والقواعد بصورة مدونة في ثنايا كلام الفقهاء؛ إنهم كانوا يذكرون الحكم ودليله وكيفية الاستدلال به، فكانت قواعد الاستدلال تذكر لتأييد مذاهبهم وتعزيزها، وكانت الردود والمناظرات لا تخلو من قواعد الأصول[١١]. وقد استمدت تلك القواعد من أساليب اللغة العربية ومبادئها ومما عرف من مقاصد الشريعة وأسرارها ومراعاتها للمصالح وما كان عليه الصحابة من نهج في الاستدلال، فمن مجموع هذه القواعد والمباحث تكوّن علم أصول الفقه[١٢].

وانطلاقاً مما وجد منثوراً بين المباحث الفقهية اتجه العلماء إلى تدوين هذه القواعد في مؤلفات مستقلة غير متكاملة، وإنما تعالج موضوعاً أصولياً واحداً، كالقياس أو الاستحسان... ثم صارت المدونات تجمع شتات هذا العلم مما كانوا يتداولونه من قبل. وقد ساعدهم بعد ذلك ما وقفوا عليه في الكتب اليونانية

---

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص١٦.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٥ وما بعدها.

وغيرها من الكتب المترجمة إلى العربية من صناعة التأليف ونظام التقعيد وحسن التبويب والترتيب[١٣].

وأول مؤلف في أصول الفقه وصلنا[١٤] هو لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ. فقد أملى في ذلك رسالته المشهورة[١٥] التي تكلم فيها عن القرآن والسنة ودلالة ألفاظهما، وقسم المصادر إلى مراتب، وبيّن مقام السنة من الكتاب، وأحوال الحديث عند معارضتها للكتاب، وعند معارضتها لنفسها، واختلاف الصحابة، والناسخ والمنسوخ، ووضع ضوابط للقياس[١٦]، كما تحدث عن الاستحسان وأسباب الخلاف في الحديث والفقه.

وكان منهجه في تأليف الرسالة منهج التجريد والتنظير الذي يعمد إلى استنباط القواعد وتطبيقها على الفروع دون التأثر بها، وإنما كان يذكر الفروع الفقهية على سبيل التمثيل للقاعدة لا

---

(١٣) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ط ٢ (تونس: دار سحنون، ٢٠٠٨)، ص٣٧ وما بعدها، وعلي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق العفيفي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ص٧.

(١٤) لا بد أن ننبه هنا أن الأقوال قد اختلفت في أول من ألف في علم الأصول، ورأى الجمهور أنه الشافعي، وهو ما تؤيده الأدلة الكثيرة، ثم اختلفوا في كونه واضع هذا العلم أو أنه أول من أملى ودوّن مسائله الأساسية دون أن يكون هو الواضع ابتداء. انظر في هذا الرأي الأخير: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص١٤، ومصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٨)، ص٢٠٢.

(١٥) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص٤٦٤.

(١٦) انظر: محمد أبو زهرة، **الشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص٢٩٦.

للاستدلال عليها؛ فلم يكن باعثُه في وضع الأصول الدفاعَ عن مذهبه وبيان صوابه، بل كان الباعث الكشف عن الحق والسير وراء الدليل وضبط أساليب الاجتهاد؛ فلم تكن هذه الأصول خادمة لمذهبه بل كانت سابقة عليه، فهو وضعها ثم سار عليها، حتى كان يترك رأيه إن رآه يخالف الدليل[١٧].

وكان منهجه كذلك منهجاً عملياً، بمعنى أنه لم يلتفت إلى ضبط صور وفروض ذهنية مجردة لا تستمد من الواقع ولا يترتب عليها أثر فيه[١٨]، بل يضبط أموراً واقعية وموجودة، فكانت أصوله حية وقواعده مطبقة[١٩].

وجانب التجديد عند الإمام الشافعي واضح لا غبار عليه، فقد وضع رسالته لصون القرآن والسنة من تلاعب المتلاعبين وكيد المبتدعين لتكون أفعال الناس محكومة على حسب المراد الإلهي لا على حسب هوى البشر. وذلك بـ «وضع أصول للاستنباط، لتكون هادية للمجتهد وضابطاً للآراء وموازين لها، ليعرف مقدار اتصالها بالشرع الإسلامي أو بعدها عنه»[٢٠].

---

(١٧) انظر: أبو زهرة: **أصول الفقه**، ص١٩، **والشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، ص٢٩٧، ومحمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص٩٨ وما بعدها.

(١٨) وذلك على سبيل المثال كمسألة اشتراط القدرة للتكليف، وكون التكليف بغير المقدور جائزاً أو غير جائز، ومسألة وجوب شكر المنعم بالعقل أو بالشرع، ومسألة إمكان النسخ قبل التمكن من العمل بالمنسوخ، إلى غير ذلك من المسائل الذهنية التي لا يترتب عليها عمل في الواقع.

(١٩) انظر: أبو زهرة، **الشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، ص٢٩٧ وما بعدها.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

وبمنهج الشافعي النظري العملي السابق الذكر كانت أصول الفقه عنده منسجمة مع غرضها تمام الانسجام؛ فكانت حاكمة على الفقه للكشف عن الحق، باحثة عن حلول لمسائل واقعية تتصل بحياة الناس. يعبر عن ذلك الشيخ أبو زهرة بقوله: «بذلك العمل الذي اضطلع به الشافعي وحده [...] جعل الفقه عاماً مبنياً على أصول ثابتة، لا طائفة من الفتاوى والأقضية، والحلول لمسائل يفرض وقوعها، وقد فتح الشافعي بذلك عين الفقه، وسن الطريق لمن جاء بعده من المجتهدين ليسلكوا مثل ما سلك وليتموا ما بدأ»[٢١].

وكانت **رسالة الشافعي** أول ما عرف من المؤلفات الأصولية الجامعة لشتات أصول الفقه، فكانت أول خطوة في ظهور أصول الفقه كعلم قائم بذاته.

ثالثاً: طور التطور والازدهار
(من بداية القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع)

بعد الشافعي كثرت المؤلفات الأصولية[٢٢]، وتوجه اهتمام

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٣٠٠ (مع تصرف يسير).

(٢٢) جاء الباحث عبد السلام بلاجي بجدول قدم فيه تسعين مصنفاً أصولياً لبعض أعلام القرن الثالث والرابع «على سبيل المثال فقط، لا على سبيل الحصر»، وذكر أن هذا «بمعدل حوالى خمسة مصنفات مهمة خلال كل عقد من الزمان [من وفاة الشافعي سنة ٢٠٤ إلى وفاة القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥]، علماً أننا لم نذكر كل مصنفاتهم بل مختارات منها فقط، وهذا يدل على ازدهار علم الأصول في هذه الفترة، رغم أن الكثير من هذه المصنفات لم يصلنا، حيث عدت عليه عوادي الزمن»، انظر: عبد السلام بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده** (المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٧)، ص٧٧. وهذا يخالف ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن **رسالة الشافعي** ظلت بمنهجها =

العلماء إلى تحرير مسائله وأبحاثه، وتنظيمها وترتيبها وتبويبها وتنميتها والإضافة عليها. فبرزت الملامح المنهجية للتصنيف الأصولي[٢٣]. وأصبح التأليف في الأصول في هذا الطور يتجه إلى الدراسة الشاملة لموضوعات أصول الفقه بعد أن كان يقتصر على موضوعات جزئية في الطور السابق[٢٤]. كما تتسم هذه المرحلة ببداية تسرب علم الكلام إلى علم الأصول. ويرى بعض الباحثين أن أول من يمثل انتقال علم الأصول إلى مرحلة التوسع الشمولي مع التفاعل والتداخل بعلم الكلام، هو أبو بكر الباقلاني المتوفى ٤٠٣هـ، لما يبدو من مؤلفاته المفصلة وعناية العلماء بها من بعده[٢٥]. بينما ذهب آخرون إلى «أن أول كتاب مستوعب وصلنا هو كتاب **الفصول في الأصول** للجصاص»[٢٦] المتوفى ٣٧٠هـ.

= الشمولي ظاهرة فريدة بين المؤلفات الأصولية التي ظهرت في القرن الثالث، انظر: أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص١٠٢.

(٢٣) أبو سليمان، المصدر نفسه، ص٩٣.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٢٥) انظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط ٣ (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩)، ص٣٠ وما بعدها، واعتبر بعض الباحثين أن أبا بكر الباقلاني هو مؤسس مدرسة المتكلمين، التي سيأتي الكلام عنها، باعتبار مزجه الكلام بعلم الأصول، بينما عقّب أحد الباحثين على كلام الريسوني بقوله: «أنا موقن أن ريادته لا تكمن في كونه مزج علم الأصول بعلم الكلام، فهذا المزج قد تم من قبله وخصوصاً على يد المعتزلة، بل إنها تكمن في كونه تفوق في العلمين معاً، وهذا ما أهّله للرد على المعتزلة فيهما معا كذلك»، انظر: بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص٨٨، و١٩٤ وما بعدها في «متى بدأ امتزاج الأصلين؟». هذا مع أنه يقول في ص٢٠٣: «... من مؤسسيها [أي مدرسة المتكلمين] من أمثال: الباقلاني الأشعري...» ولعله أراد أنه، مع كونه لم يكن أول من مزج بين العلمين فهو من كبار المساهمين في تأسيس هذا الاتجاه.

(٢٦) بلاجي، المصدر نفسه، ص٨٩.

وفي هذا العصر - في حوالي النصف الثاني من القرن الرابع - أفتى علماء المذاهب الأربعة بإغلاق باب الاجتهاد، خوفاً من التلاعب بالأحكام، وتعصباً لمذاهب الأئمة المجتهدين، وصوناً لها من الضياع، ولغيرها من الأسباب التي حملتهم على ذلك[٢٧]. فانصرف أكثر العلماء إلى التقليد، إلا في التعرف على علل الأحكام المذهبية التي استنبطها أئمتهم. ويطلق على من يمارس هذا اللون من الاجتهاد: علماء التخريج. واستمر الاجتهاد كذلك في تخريج الحوادث الجديدة على أصول المذهب، وفي ترجيح الآراء والأقوال المختلفة داخل المذهب. ويسمى من يقوم بهذا النوع من الاجتهاد «مجتهداً في المذهب»[٢٨].

وكان الدافع إلى هذا اللون من الاجتهاد الانتصار إلى المذاهب وتأييدها بتأصيل فروعها لإبطال الأقوال المخالفة وترجيح مذهب الإمام في المناظرات - التي قد تصل إلى التشاحن والتباغض - وفي كتب الخلاف. ولم يكن ذلك من أجل الغرض العلمي وإثبات الحق في كثير من الأحيان، وإنما كان من أجل إثبات المذهب على كل حال ولو اقتضى الأمر التكلّف والتعنّت. وقد لعب هذا دوراً كبيراً في تطور علم أصول الفقه وازدهاره، وبخاصة في المذهب الحنفي، إذ إن كثيراً من الأحكام المروية عن أئمته كانت غير معللة، فاجتهد علماء

---

(٢٧) انظر هذه الأسباب في: الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ص٢٠٣ وما بعدها.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٥ وما بعدها، ومحمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧)، ص٢٨٤ وما بعدها.

المذهب في بيان الأصول التي اعتمدها أئمتهم في استنباطهم[٢٩]. واعتنى الأصوليون الأحناف بدليل الاستحسان والعرف. واعتنى أصحاب كل مذهب بأصول مذهبهم، وإن كان الشافعية أقل اعتناء بتخريج أصول إمامهم، لأنه قد دونها بنفسه وأملاها على أصحابه، إلا أنهم تلقوها بالشرح والتوضيح والتفصيل. وكذلك المالكية والحنابلة، لم يهتموا بالتخريج كثيراً لأنهم كانوا أبعد عن ميادين المناظرة والجدل، وزاد المالكية إجماع أهل المدينة والاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع[٣٠]. فأصبح لكل مذهب مدوناته الأصولية التي تبرز الأدلة والقواعد التي اعتمدها أرباب المذاهب في طلب الأحكام الجزئية من الأدلة التفصيلية[٣١].

وهكذا نرى أن العلماء رغم دعوة غلق باب الاجتهاد في الأحكام الفقهية وجدوا في علم أصول الفقه متنفَّساً لإبداعاتهم وباباً لممارسة رياضة فقهية دون الدخول في استنباط أحكام تخالف المذاهب التي ينتمون إليها. ووجد فيه المتعصبون لمذاهبهم ما يمكن أن يؤيدوا به مذهبهم[٣٢]. وقد ساعد على هذا شيوع العلوم العقلية من منطق وفلسفة وغيرها، كما سبقت

---

(٢٩) انظر: الخضري بك، المصدر نفسه، ص٢٨٤ وما بعدها.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص٢٨٤ وما بعدها؛ أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص١٧، والخن، **دراسة تاريخية للفقه والأصول والاتجاهات التي ظهرت فيها**، ص١٨٨.

(٣١) انظر: أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص١٦٢.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٨، وأبو زهرة، المصدر نفسه، ص١٨ وما بعدها.

الإشارة إليه. وذلك خاصة في وضع الحدود المضبوطة الخاصة بعلم أصول الفقه على قوالب ومعايير منطقية تلتزم في تصوير وتوضيح تلك الحدود، مما فتح مجالاً كبيراً للنقد وتحرير الآراء والتعليل والتمحيص، فساعد في نمو علم الأصول[٣٣]. يقول الشيخ أبو زهرة: «فعلم أصول الفقه في عصر التقليد لم يفقد قيمته الذاتية، لأنه اعتُبر مقياساً توزن به الآراء عند الاختلاف في العصر الذي اشتد فيه الجدل والمناظرة، فكان هو الميزان الذي يُحتكَم إليه في هذا الخلاف، وكل يجذب الأصول إليه»[٣٤].

وهذا الطور يمثل في نظرنا بداية انفصال علم أصول الفقه عن هدفه الأول، وهو أن تكون تصرفات الناس على جميع مستويات الحياة أقرب ما يكون إلى المراد الإلهي. وذلك لما أصبح وسيلة ينتصر بها للمذهب تأييداً وتثبيتاً أكثر منه وسيلة للكشف عن الحقيقة، وهو من نتائج دعوة غلق باب الاجتهاد. وكذلك أنه دخلته كثير من المباحث النظرية المجردة التي لا أثر لها في إيجاد الحلول الفقهية لمعالجة واقع الناس، وذلك نتيجة اختلاطه ببعض العلوم العقلية التي لا يترتب عليها أي عمل، مع أنه لم ينفصل عن الفروع الفقهية تمام الانفصال. يقول الشيخ أبو زهرة بصدد ما تقدم: «وكأنما كان التقيد حيث العمل، والإطلاق حيث النظر والفكر المجرد. ولكن الأصول في عصر التقليد [الفقهي] وإن لم تفقد قيمتها باعتبارها ضابطاً لوزن الآراء

(٣٣) انظر: ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص٣٦ وما بعدها، وأبو سليمان، المصدر نفسه، ص١٦٤.

(٣٤) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص١٨.

الفقهية، قد فقدت قيمتها من حيث كونها أساساً للاستنباط الصحيح، وهادياً ومرشداً للمجتهد في اجتهاده، إذ لا اجتهاد يسترشد به في رسائله»[٣٥].

رابعاً: طور النضج والاستقرار

(من نهاية القرن الرابع إلى نهاية القرن الخامس)

في القرن الخامس الهجري تنوع التأليف الأصولي تنوعاً كبيراً، وظهر التأليف في أصول الفقه المقارن، حيث تعرض مختلف آراء المذاهب في الأصول بالاستدلال لها والترجيح بينها. وكان الخلاف حول بعض الموضوعات الأصولية، كالاستحسان وخبر الواحد والاستصلاح، عاملاً فعالاً في تنشيط حركة النقد الذي كان عصب هذه الانطلاقة الفكرية في علم الأصول[٣٦]. وأصبح في هذه الفترة يتهيأ له المتخصصون فيه، والمشاركون في غيره من العلوم، ما جعلهم نموذج المجتمع العلمي، فصار طلبة العلم ينتحلون طريقتهم، ويتشبهون بهم، مما أوجد نشاطاً أصولياً كبيراً حتى ظلت الأجيال الإسلامية عالةً على إنتاج الأصوليين في هذه الفترة[٣٧].

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «وجاء أبو زيد الدبوسي [المتوفى ٤٣٢هـ] من أئمتهم [أي الأحناف] فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها

---

(٣٥) أبو زهرة، **الشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، ص٣٠٦.

(٣٦) انظر: أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص٤٤٣.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص١٦٨، وابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص٣٨.

فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهّدت قواعده، وعُني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب «**البرهان**» لإمام الحرمين [٤٧٨هـ]، و«**المستصفى**» للغزالي [٥٠٥هـ]، وهما من الأشعرية. وكتاب **العُمَد** لعبد الجبار [٤١٥هـ]، وشرحه «**المعتمد**» لأبي الحسين البصري [٤٣٦هـ]، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه [...] وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أجسن كتابَةٍ فيها للمتقدمين: تأليف أبي زيد الدبوسي»(٣٨).

إن هذه المرحلة كانت الفترة الذهبية في تاريخ علم أصول الفقه، فيها أُنتِجت الموسوعة العلمية الأصولية التي لا تزال المورد والمصدر في هذا العلم. ومن هنا تبينت مناهج الأصوليين في تأسيس قواعده والتأليف فيه(٣٩) كما أشار إليه ابن خلدون. وأصبح علم الكلام في هذه المرحلة أحد مصادر أو استمدادات علم أصول الفقه الرسمية(٤٠). وتميز منهجان مختلفان في تأسيس القواعد الأصولية، يمثّل كل واحد منهما مدرسة أصولية مستقلة: من جهة المنهج الاستنباطي الذي تمثّله مدرسة المتكلمين أو الجمهور، ومن جهة المنهج الاستقرائي الذي تمثله مدرسة الفقهاء أو الأحناف.

---

(٣٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٤٦٤ وما بعدها.

(٣٩) انظر: أبو سليمان، المصدر نفسه، ص٤٤٤.

(٤٠) انظر: بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص٩٤.

١ ـ طريقة المتكلمين

هذه الطريقة تتجه اتجاهاً عقلياً نظرياً في البحث عن القواعد الأصولية دون أحكام مسبقة. فهو منهج بحثي تجريدي يعتمد في تأصيل القواعد واستخراج القوانين الأصولية على الأدلة النقلية ومدلولات الألفاظ والأساليب في اللغة العربية والمعايير المنطقية، ولا ينظر في الفروع الفقهية وأقوال الفقهاء ولا يتأثر بها في طلب قواعد الاستنباط وأدلة الفقه المجملة.

وبناء على ذلك فإن منهجهم منهج استنباطي، بحيث تستنبط القاعدة الأصولية مباشرةً من الدليل المجرد، سواء كان ذلك الدليل من الكتاب أم السنة أم أساليب اللغة أم معاير المنطق(٤١)؛ ثم تستنبط على ضوئها الفروع الفقهية وتخرّج. فالفروع تستنبط من الأصول وتبنى عليها وتتوقف صحتها على اندراجها تحت القاعدة وليس العكس. يقول ابن خلدون: «والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى

---

(٤١) ذهب بعض الباحثين إلى أنه منهج استقرائي، وذلك بأنه تُستقرأ الأدلة وتؤخذ منها القاعدة، وهذا فيه نظر، إذ إنه في كثير من الأحيان تؤخذ القاعدة من آية واحدة أو آية وحديث أو نحو ذلك، ومثاله قاعدة «الخطاب الموجه للنبي (ﷺ) عام في حق أمته، ما لم يرد دليل التخصيص» المستنبطة من قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقاعدة أن العامي يجب عليه تقليد المجتهد، المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وغيرها من القواعد الكثيرة التي يكتفى فيها بدليل أو دليلين، فلا يمكن أن نطلق القول بكونه منهجاً استقرائياً إلا باعتبار إثبات بعض القواعد ـ وخاصة اللغوية منها ـ عن طريق استقراء نصوص الكتاب والسنة، وهذا لا يمكن أن يعمم على جميع القواعد، فهي طريقة استنباطية نظراً إلى الفروع، إذ إنها تستنبط من الأصول ولا تؤثر فيها، ونظراً إلى القواعد إذ إن كثيراً منها تستنبط من الأدلة المجملة.

الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»[٤٢].

وبهذا التجريد عن الفروع كانت عناية الباحثين فيه منصرفة عن أقوال أئمتهم وخدمة مذهبهم أو نقض مذهب غيرهم، ومتجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها لينتجوا أقوى القواعد ويحددوا قانوناً للاستنباط قائماً على الدليل الصحيح لا رأي هذا الإمام أو ذاك. بل كان المؤلفون من الشافعية كثيراً ما يختلفون في تحديد قاعدة من القواعد، ومنهم من يخالف الشافعي في أصوله وإن كان على مذهبه في الفروع، بل كان الشافعي نفسه لا يتحرج من العدول عن رأيه إذا وجده مخالفاً لما تقرر من الأصول[٤٣]. وكان المأمول المفترض من هذه الطريقة البقاء على هذه الحيادية لولا ظهور نوعٍ آخر من التعصب نتيجة مزجهم بين أصول الفقه وعلم الكلام، وهو التعصب للمذاهب الكلامية التي كان الخلاف والنقاش بينها شديداً في ذلك الزمان، فنقلوا كثيراً منه إلى علم الأصول حتى أصبح ميداناً للخصومات الكلامية[٤٤].

ولا تخلو كتب المتكلمين عن ذكر الفروع الفقهية، إلا أنها تذكر على سبيل التمثيل والتوضيح للقاعدة، لا على سبيل الإثبات لها والاستدلال عليها، ولا تتعرض للفروع بالدراسة والتحليل كتعرضها للقواعد الأصولية. وعلى الرغم من تجرد

---

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٤٦٤.

(٤٣) وقد تقدم أن الشافعي قد أسس مذهبه بعد أن دوّن أصول الفقه.

(٤٤) انظر: بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص٢٣٩ وما بعدها.

هذه الطريقة عن الفروع الفقهية فإنها لم تسلم بدورها من التعصب المذهبي الذي طغى وساد بعد دعوى غلق باب الاجتهاد كما سبق. وهكذا فإن «غالب المؤلفات الأصولية ـ إن لم تكن كلها ـ كان يسودها، على الرغم من تعدد الطرق والمناهج، النزعة المذهبية، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين»[٤٥].

وسمي هذا الاتجاه بمدرسة المتكلمين لأن كثيراً من الذين ساروا عليه بعد الشافعي هم من علماء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وذلك لما وجدوه في هذه الطريقة مما قد ألِفوه في علم الكلام من دراسةٍ واستدلالٍ عقليّ ونظرٍ إلى الحقائق المجردة. فبحثوا فيه كما بحثوا في علم الكلام بدون تقليد، بل بالتحصيل والتحقيق[٤٦].

وتسمى هذه الطريقة كذلك بطريقة الشافعية، نسبة إلى أول

---

(٤٥) انظر: محمد الدسوقي، «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه،» مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد ٣ (١٩٩٤)، ص١٢١.

(٤٦) انظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص١٩. وقد اعترض بعض الدارسين على هذه التسمية ـ وعلى تقسيم الاتجاهين إلى متكلمين وفقهاء عموماً ـ باعتبار أن هناك من يُنسب إلى اتجاه المتكلمين وهو يذم الكلام وأهله، كالسمعاني الشافعي والباجي المالكي والإمام الشافعي نفسه، «فليس كل من ينتمي إلى اتجاه المتكلمين متكلماً، وليس كل من ينتمي إلى اتجاه الفقهاء فقيهاً بالمعنى الدقيق للمصطلحين»، انظر: بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص٢٠٣. ويبقى أن العبرة للغالب، مع أن المقصود بالمتكلمين هو كل من سلك المنهج النظري التجريدي في تقرير القواعد الأصولية سواء أكان متكلماً أم لم يكن، وبالفقهاء كل من تتبع الفروع الفقهية في إثبات القواعد الأصولية، سواء أكان فقيهاً أم لم يكن.

من سلك طريق التجريد في الأصول[٤٧] رَحِمَهُ اللهُ. وتسمى بطريقة الجمهور، لأن هذا الاتجاه ظهر عند الشافعية والمالكية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية[٤٨].

ومن مميزات هذا الاتجاه:

- أنه أقل تعصباً للمذاهب الفقهية.
- عدم خضوع القواعد الأصولية إلى الفروع المذهبية.
- ونتيجة لذلك كانت القواعد الأصولية أكثر تنقيحاً وتحريراً.
- ساهم في تطوير «الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب والترتيب وحسن التقسيم»[٤٩].

ومن السلبيات[٥٠]:

(٤٧) ذهب بعض الباحثين إلى أن منهج الشافعي أقرب إلى منهج الفقهاء منه إلى منهج المتكلمين لما كانت عليه رسالة الشافعي من مزج بين القواعد الأصولية والفروع الفقهية، وهو من خصائص مدرسة الفقهاء كما سنبينه، انظر: بلاجي، المصدر نفسه، ص٦٧. وبعضهم رد هذه التسمية ـ أي مدرسة الشافعية ـ أصلاً، واعتبرها «حيفاً كبيراً»، انظر: عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، ط ٣ (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٧)، ص٥١٩. إلا أنه إذا اعتبرنا طريقة إثبات القواعد الأصولية ـ وهذا هو أساس الخلاف بين المدرستين ـ فإن منهج الشافعي أقرب إلى منهج المتكلمين بلا شك، إذ إن كليهما منهج تجريدي لا ينظر إلى الفروع لإثبات الأصول، وإن كان هناك بعض الاختلاف في طريقة الاستدلال على القاعدة الذي غلب فيها المنطق والكلام عند المتكلمين، فلا يؤثر هذا في أن الطريقتين ـ طريقة الشافعي والمتكلمين ـ لا تتأثر بالفروع الفقهية في إثبات القواعد الأصولية، وهذا هو وجه التسمية.

(٤٨) انظر: صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ص٩٩.

(٤٩) بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص٢٤٤.

(٥٠) هذه بعض سلبيات مدرسة المتكلمين التي ظهرت بعد الشافعي، وإن كانت =

■ إطناب القول في مباحث منطقية ومسائل وخلافات كلامية ليس لها علاقة بعلم أصول الفقه، وليس لها أثر عملي مباشر.

■ افتقار المباحث إلى تطبيقات صحيحة للقواعد وبيان آثارها الفقهية في كثير من الأحيان.

■ تعقيد الأسلوب، نظراً للمنهج التجريدي والتعرض لقضايا كلامية ومنطقية معقدة.

٢ ـ طريقة الفقهاء

هي طريقة تقوم على محاولة ضبط فروع أئمة الحنفية بقواعد جديدة تعتبر هي أصول المذهب التي لاحظها أئمتهم عند تفريعهم الفروع، فترد فروعهم إلى تلك القواعد ثم تبنى عليها فروع جديدة. فلم نجد ههنا قواعد تخضع لها الفروع الفقهية وتُستخرج منها، بل كانت الفروع هي الحاكمة على القواعد التي تستخرج منها. وبناء على هذا فإن منهجهم منهجٌ استقرائيٌّ بحيث تُستقرأ الفروع ثم تقرر القاعدة على ضوئها. فمنهج تقرير القاعدة هنا هو الاستقراء. ففي المنهج السابق كانت قواعد الأصول تُستنبط من الأدلة المجردة ثم تستنبط منها الفروع، فهي سابقة على الفروع، بينما هنا الفروع سابقة على الأصول، فهي تستقرأ للوصول إلى القاعدة لاحقاً، ثم تستنبط من القاعدة نفس الفروع أو فروع

= هذه المدرسة توافق طريقة الشافعي في التجريد وعدم اعتبار الفروع الفقهية دليلاً لإثبات القواعد الأصولية، إلا أن هذه السلبيات وغيرها لا تخص طريقة الشافعي، وإنما ظهرت لاحقاً لأسباب موضوعية أوردنا بعضها سابقاً.

جديدة[٥١]. يقول ابن خلدون: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية»[٥٢].

ولعل الدافع الأكبر الذي جعل فقهاء الحنفية يسلكون هذا الاتجاه هو الغيرة على مذهبهم والتقدير لعلمائهم والتأدب معهم. وذلك أن أولئك الأئمة لم يدوّنوا أصولهم وإن كان كثيرٌ منها ملاحظاً في استنباطهم[٥٣]. فلما أثبت المتكلمون قواعد يحكمون بها على الفروع وينقضون بها فروع المذهب الحنفي اضطروا إلى إثبات تلك الفروع بقواعد تجمعها وتجعلها منضبطة، فهو منهج تقليدي تبعي. ولما كانت الفروع تذكر لإثبات الأصول والاستدلال عليها كانت كتبهم أليق بالفروع منها بالأصول، كما ذكر ابن خلدون، مما أدى بهم في كثير من الأحيان إلى التناقض والاضطراب في القاعدة لعدم ضبطها لجميع الفروع، فلجؤوا إلى الاستثناء والتخصيص، بل جاءت بعض القواعد ملتويةً نتيجة تحكيم الفروع على الأصول تحكيماً تاماً[٥٤].

---

(٥١) كان استعمال هذه القواعد في أول الأمر للجدال وغلب الخصم والدفاع عن المذهب في المناظرات ثم أصبحت تستعمل في استنباط الفروع الجديدة.

(٥٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٤٦٤.

(٥٣) انظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص٢١ وما بعدها.

(٥٤) هذا يبطل دعوى من قال إن منهجهم منهجٌ استنباطيٌ بأن قواعد الأصول تستنبط من الفروع، فواضح أنهم أثبتوا القواعد باستقراء الفروع حتى كاد يكون استقراء تاماً تسري فيه القاعدة على جميع الجزئيات الداخلة تحتها ولو بالتكلّف وتلوية القاعدة، فالمنهج منهجٌ استقرائيٌ نظراً إلى الفروع، إذ إنها تُستقرأ لتُستخلص منها القاعدة؛ ونظراً إلى القاعدة، إذ إنها تثبت باستقراء الفروع.

وتسمى هذه الطريقة بمدرسة الفقهاء لاشتغال أصحابها بالفروع الفقهية، وتسمى مدرسة الحنفية لأن الحنفية هم أكثر الذين ساروا على هذا الاتجاه.

من مميزات هذه الطريقة:

■ التطبيق العملي وربط الأصول بالفروع.

■ قاربت بين الأصول والفقه بأسلوب مفيد خدم الفقه في باب الخلاف.

■ الكشف عن قواعد المذهب، مما يمكنهم من التعرف على أحكام المستجدات.

■ فتحت لهم الباب للكشف عن القواعد الفقهية، فكان لهم السبق في التأليف فيها.

■ سهولة الأسلوب لبعده عن القضايا الكلامية والمنطقية وتشابهه بالأسلوب الفقهي.

من السلبيات:

■ التعصب المذهبي.

■ الاضطراب في بعض القواعد وعدم الضبط والدقة لمحاولة تكييفها مع الفروع.

■ المبالغة في سرد الفروع الفقهية حتى كادت كتبهم تكون كتب فقه[٥٥].

(٥٥) انظر بعض هذه المميزات والسلبيات لكلتي المدرستين في: المصدر نفسه، ص١٩ وبعدها و٢٢، وأبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص٤٥٦ وما بعدها.

خامساً: طور الجمود والتقليد

(من نهاية القرن الخامس إلى نهاية القرن الرابع عشر)

توقف علم أصول الفقه بعد القرن الخامس عند حد الجمع بين بعض ما كتب في الطور السابق والنظم والتلخيص والشرح له[٥٦]، فظل يدور في فلكه ولا يتعداه. بل كان ذلك ملحظ بعض علماء القرن الخامس، كالإمام الجويني، إذ قال: «ومعظم المتلقبين بالتصنيف في هذا الزمان السخيف يكتفون بتبويب أبواب وترتيب كتاب، متضمنه كلام من مضى وعلوم من تصرم وانقضى»[٥٧]. وغلب على الكتابات في هذا الطور النزعة المذهبية والجدليات الخلافية مما طغى على مقاصد هذا العلم، فأدى به إلى الجمود وعطله عن التطور، رغم العدد الهائل من المؤلفات فيه[٥٨]. فلم يظل الهدف الأول من هذا العلم وهو الكشف عن المراد الإلهي في إرشاد سلوك الإنسان للنهوض به إلى مهمة الاستخلاف كما هو الغرض الأصلي، بل لم تعد هناك حاجة إلى فهمه وتطبيقه بعد توقف الاجتهاد.

وعلم الأصول وإن لم يتوقف مع بداية ظهور دعوة غلق باب الاجتهاد كما مر معنا، فإنه توقف في هذه المرحلة نتيجة التقليد للمذاهب السائدة وعدم الحاجة إلى الاستنباط من النصوص مباشرة؛ فكان يُكتفى فيه بالجمع والحفظ، فكانت هذه

---

(٥٦) انظر: عبد الله دراز في مقدمته على: الشاطبي، **الموافقات**، ص٦.

(٥٧) أبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، حققه عبد العظيم الديب، ط ٢ (مكة المكرمة: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م)، ص٣٩.

(٥٨) انظر: الدسوقي، «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه،» ص١٢١.

المرحلة مرحلة انفصال علم الأصول عن غايته وانفصاله عن تقرير الفروع الفقهية. يقول الشيخ محمد الخضري: «بعد هذه الحلبة، اقتصر الكاتبون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقها. وانتهى عندهم التفكير والاختيار، لأن هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار، إذ لا فائدة كانت لهم منه، لأن الاجتهاد قد أقفل بابه، فلم تعد ثَم حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط»[٥٩].

ولا يعني ذلك أنه لم يظهر أي جديد بعد ذلك العصر، وإنما المقصود أن التقليد كان السمة الغالبة بعد عصر النضج. ولئن ظهر علماء تجاوزوا بأصول الفقه حدَّ الجمود وأَبَوا التقليد، إلا أن جهودهم ظلت جهوداً فريدةً لم تتعدَّ بعلم الأصول في ذلك الوقت إلى مرحلة جديدة تنتج مدرسةً متكاملةً لها أتباعها يسيرون عليها ويسير عليها من بعدهم من الأصوليين فيقتبسون منها ويطورونها.

١ ـ طريقة الجمع

حتى طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والأحناف التي ظهرت في القرن السابع لا تعدو أن تكون تمحيصاً وتحقيقاً وتصحيحاً لما حصل في الطريقتين اللتين استقر عليهما العلم. والجمع بينها إنما قُصد به «تحصيل فوائد الطريقتين معاً: خدمة

(٥٩) محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، ط ٦ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩)، ص١٢.

الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه بها، وتحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها»[٦٠]. وليس الجمع بينهما هو الجمع بين الطريقتين في منهجية الوصول إلى القواعد الأصولية. فلا يتصور إثبات القاعدة الأصولية بالأدلة النظرية المجردة عن التأثير في الفروع الفقهية وباستقراء الفروع في نفس الحين. فالقاعدة لا تثبت إلا بأحد الأمرين المذكورين دون الآخر. فإذا ثبتت بالدليل النظري كان ما وقع تحتها من الفروع مستنبطاً منها وتطبيقاً لها ولا دليل عليها. وإذا ثبتت باستقراء الفروع فلا يمكن القول إنها ثبتت بالأدلة المجردة في نفس الوقت، إذ لا يتصور التجريد مع التأثير في الفروع. فيستحيل الجمع بين المنهجيتين في إثبات القاعدة[٦١].

فهي إذاً طريقة تحاول أن تأخذ بمحاسن كل مدرسة فتجمع بينها وتذر الخلل فيهما. إلا أن هذه الطريقة لم تنجُ من التأثر بالتعصب المذهبي الذي كان قد طغى في ذلك العصر. فكان الهدف الأول عند غالب المؤلفين في هذا العصر الوصول إلى بيان أرجحية المذهب في الجزئيات الفقهية. فلم تُخرج هذه الطريقة أصول الفقه من عقمه ليولّد فقهاً، بل على العكس، فإنها زادته عقماً على عقمه. يقول الشيخ الخضري: «وهذه

(٦٠) الدسوقي، المصدر نفسه، ص١١٩.

(٦١) ذهب إلى نحو هذا القول الدكتور قطب مصطفى سانو، إلا أننا لا نسلم بدعواه أن هذه الطريقة لم تعرف وجوداً أصلاً، بدليل كثرة المؤلفات التي أُلفت بهذه الطريقة. انظر: قطب مصطفى سانوا، **قراءات معرفية في الفكر الأصولي، التشكل ـ العلاقة ـ التجديد** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧)، ص٧٠ وما بعدها.

الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز وتكاد لا تكون عربية المبنى» فإذا «حاولت أن تفهم مراد قائلها، فكأنما تحاول فتح المعميات»[٦٢]. فدخلت هذه الطريقة «نفسها في دائرة الشروح والحواشي لفهم مستغلقاتها وحل رموزها»، ولم تقدم شيئاً جديداً، ولم تضف إلى ما كتبه السابقون، وأقصى ما قدمته إلى علم الأصول هو أن ساهمت في «حفظ التراث الأصولي باجتراره وإعادته وتكراره»، كما يرى بعض الباحثين[٦٣].

وظلت المنهجية الأصولية في هذا العصر تتراوح بين المنهجيتين السابقتين، ولم تخرج عنهما بالجديد، باستثناء ما جاء به بعض العلماء المنفردين من تجديد في جوانب معينة كما سبق. إلا أن جهودهم لم تخرج بعلم أصول الفقه من الجمود والتقليد إلى طور جديد يتحول فيه هذا العلم تحولاً نوعياً، وإنما ظلت أغلبها ابتكارات نظرية، ولئن كانت في ذاتها متحررةً من التقليد متجهةً إلى الواقع والتجديد، فإنها لم تخرجه من حال الجمود إلى الفعالية والتطبيق، لأن غاية هذا العلم ليست في ذاته وليست مجرد التنظير والتقعيد وإنما هو الإنتاج والتأثير، فتعذر ذلك لطغيان التعصب والتقليد الذي لم تستقل هذه المحاولات بمواجهته. ومن هؤلاء العلماء الذين تحرروا من قيد التقليد وطوروا في هذا العلم: الرازي ٦٠٦هـ،

---

(٦٢) الخضري بك، **أصول الفقه**، ص١١ (بتصرف يسير).

(٦٣) انظر: بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، ص١٤٢.

والآمدي ٦٣١هـ، والعز بن عبد السلام ٦٦٠هـ، والقرافي ٦٨٤هـ، وابن تيمية ٧٢٨هـ، وابن القيم ٧٥١ وغيرهم.

٢ ـ تأخُّر بروز علم مقاصد الشريعة

ومما يؤكد هذا الركود في أصول الفقه ـ وأنه قد ابتعد عن واقع الحياة ومعالجتها بحلول تناسب أوضاعها تستخرج من صلب الشريعة وقواعدها ـ كون المهتمين به قد قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي انبنت عليها الألفاظ، فكان هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأغفلوا ركناً عظيماً من أركانه، ألا وهو مقاصد الشريعة. فلم يتناولوها بالدرس، اللَّهُمَّ إلا إشارات وردت في باب القياس ضمن كلامهم عن العلة وأقسامها ومسالكها، وضمن كلامهم عن المصالح المرسلة وغيرها من المباحث الجزئية التي ترد فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة. ولا تتجاوز هذه المباحث إذا جمعت بعض الصفحات[٦٤]، مع «أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها»[٦٥].

لقد تبين من خلال ما تقدم أن الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا يراعون قواعد منهجية في فتاويهم تمكنهم من معالجة

---

(٦٤) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ص٦. انظر أيضاً مقدمة الشيخ عبد الله دراز على: الشاطبي، **الموافقات**، ص٧، والريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٣١٣.

(٦٥) انظر مقدمة الدراز، في: الشاطبي، **الموافقات**، ص٦.

الحوادث والمستجدات، فكانت أوفى ما يكون للمصادر الشرعية وأليق بالظروف الواقعية. ولم يحتاجوا إلى تدوينها لقرب عهدهم بزمان رسول الله (ﷺ). وتقدم كذلك أن بداية التدوين كانت بعد أن تلاشى لسان العرب وخيف من التلاعب بأحكام الله والزلل فيها، فضبطوا القواعد التي يجب مراعاتها في تقرير الأحكام.

فظهر علم أصول الفقه وأخذ يتطور بدايةً من الإمام الشافعي الذي جمع شتاته ولم يغفل الإشارة إلى مقاصد الشريعة، بل ذكر الإمام الجويني أنها من مصادر الاجتهاد عند الشافعي تُقدم على القياس(٦٦)، مع أنه لم يوجه لها الاهتمام بالتأليف. ولعل السبب في ذلك هو السبب الذي ذكره الشيخ أبو زهرة في عدم تدوينه ـ أي الشافعي ـ لضوابط العلة ومسالكها وطرق استخراجها وقوة درجاتها وبيان عمومها وخصوصها، لأن العلة هي ذاتها مقصد شرعي أو تؤدي إليه على الأقل(٦٧).

فإن الشيخ أبو زهرة أرجع سبب ذلك إلى «اتجاه الشافعي العملي في استخراج القواعد الضابطة وتطبيقها». وقال إنه: «لم يتعرض لبيان شيء من ذلك [أي ما تقدم بخصوص العلة] لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد، ولأن الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره، ومسالك العلة، ودراستها على ذلك النحو منهج فلسفي لم يكن شائعاً بين فقهاء عصره، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء، بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر

---

(٦٦) انظر: الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ج ٢، ص٨٧٥، والريسوني، المصدر نفسه، ص٣٢٨ وما بعدها.

(٦٧) انظر: الريسوني، المصدر نفسه، ص١٠ وما بعدها.

تقديرها في قربها أو بعدها»[٦٨]. فلعل الأمر كذلك في ما يتعلق بمقاصد الشريعة بصفة عامة، فإنه لم يشعر بالحاجة إلى ضبطها وتدوينها، إذ إن منهجه منهجٌ عمليٌّ يستخرج القواعد والضوابط ويطبقها على الفروع ويترك الاجتهاد المقاصدي للمجتهدين لشدة تعلقه بالوقائع المشخصة، فيصعب ضبطه إلا بمنهج فلسفي لم يدون في عصره، لعدم اعتياد العلماء على التأليف النظري المجرد، ولحضوره بالسليقة في تصور المجتهدين عند تعاطيهم مع الواقع. فكانت معالجة الوقائع على وفق المقاصد من طبيعة اجتهاد العلماء في عصره فلم يفتقر إلى تدوين.

ولعل من أسباب ذلك أيضاً أن الدافع لوضع الأصول عند الشافعي كان الخلل الذي بدأ يلحق بنصوص الوحي على مستوى الفهم لبعد العهد بعصر النبوة ولابتداع المبتدعة. فالحاجة إلى فهم النصوص كانت لها الأولوية في التنظير المنهجي الذي اخترعه الإمام الشافعي[٦٩]. فكان ذلك التنظير على طبيعة الحال متمحوراً حول أساليب لغة العرب ودلالاتها وحجية النصوص الشرعية أكثر منه حول فلسفة التشريع وحكمته.

وهذا السبب نفسه عده أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار من أسباب عدم اهتمام الأصوليين قبل الشاطبي بالاجتهاد التنزيلي وبدور الواقع في تقرير الأحكام الشرعية[٧٠]. وكان ذلك في عصر الشافعي أمراً منطقياً كما ذكر لأولوية الحاجة إلى

(٦٨) أبو زهرة، **الشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، ص٢٩٨.

(٦٩) انظر: عبد المجيد النجار، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص١٨٣ وما بعدها.

(٧٠) المصدر نفسه، ص١٨٣ وما بعدها.

التنظير للفهم الذي أصبح الخلل فيه يفضي إلى مروق فرق من الدين. وبقيت أصول الفقه في زمن الشافعي خالصة لم تنحرف عن غايتها، وهي الكشف عن الأحكام الفقهية التي أرادها الله هدىً ورحمة للناس.

أما بعد الشافعي، فلم يظل إضمار الأصوليين لدور الواقع في الاجتهاد ولإبراز علم مقاصد الشريعة أمراً طبيعياً، بل كان من المفترض أن تتجلى شيئاً فشيئاً مع تطور علم الأصول معالمه الضامرة في صدور فقهاء الصحابة وسائر الأئمة المجتهدين بأسرها حتى لا يبقى منها شيء لم يتضح ولم ينل حظّه من الدراسة والبحث والتحرير. إلا أن بداية انفصال هذا العلم عن غايته كانت في وقت مبكر بعد ظهوره، وذلك في الطور الثالث المذكور، فإنه وإن كان طور التطور والازدهار إلا أن دعوة غلق باب الاجتهاد ـ مع أنها ساهمت في تطور هذا العلم لما اتجهت إليه العقول الإبداعية بالاهتمام بعد منعها من الاجتهاد في الفروع ـ جعلت هذا الاهتمام ينفصل عن غاية معالجة أوضاع الحياة ـ لأن تلك الأوضاع أصبحت تساق حلولها مما تركه الأولون ـ ويتجه نحو التنظير المجرد والدفاع عن فروع المذاهب والانتصار لها.

كان هذا على ما نرى من أكبر العوامل في تأخر بروز مقاصد الشريعة كعلم يتوصل به إلى معالجة واقع الناس على وفق التعاليم الإلهية. ذلك أن علم الأصول منذ وقت مبكر من ظهوره لم يكن متجهاً إلى معالجة الواقع على المستوى الأول. ولئن تطور فإنه تطور على حسب ما كان يميل إليه، أو بالأحرى تميل إليه نفوس كثيرٍ من المشتغلين به، وهو تحقيق القواعد

للدفاع عن فروع المذهب. وفي هذا الإطار يلاحظ الشيخ أحمد الريسوني ملاحظةً وجيهةً يقول فيها في معرض كلامه عن العلماء الذين خرجوا عن سلسلة التقليد والتكرار وجاؤوا بإسهامات جليلة في مقاصد الشريعة: «لعل مما ساعد على تحررهم وتميزهم أنهم لم يكونوا أصوليين بالمعنى الضيق لهذا اللقب، بل كانوا أصوليين فقهاء»[٧١]. أي مجتهدين في الفروع الفقهية وتطبيقها على الوقائع الحياتية اجتهاداً مطلقاً عن تقليد مذهب من المذاهب في الفروع[٧٢] مع كونهم أصوليين منظّرين لقواعد ذلك الاجتهاد.

فاتجهت أصولهم نحو التطبيق والتأثير على وقائع الحياة، وجاءت منتبهة إلى المقاصد التي تربط بين تعاليم الإسلام ومبادئه وبين ذلك الواقع، ومتنبهة إلى دور هذا الواقع وتأثيره في تنزيل هذه الأحكام. إلا أن البحث في مقاصد الشريعة ـ مع كونه لم يلتفت إليه إلا نخبة من العلماء الذين تحرروا من التقليد ـ ظل بحثاً متناثر المباحث، يرد أثناء الكلام عن مسائل أخرى، أو في مباحث متميزة دون أن ينفرد بفصول أو مؤلفات خاصة به يُدرس فيها دراسة تليق بأهميته، ولم توضع أسسه كعلم مستقل. «وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله ﷺ أبا إسحاق الشاطبي

---

(٧١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٤٩.

(٧٢) ومن كان هذا دربه فهو مجتهد مطلق غير مستقل، لأنهم وإن كانوا ينتمون إلى مذهب من المذاهب الفقهية المتبعة إلا أنهم تميزوا عنه باجتهادات فريدة ولم يقلدوه في الفروع ولم يلزموا أنفسهم بها وإنما سلكوا طريقه في الاجتهاد، بل تميزوا عنه أحياناً في الأصول.

في القرن الثامن الهجري [ت ٧٩٠هـ]، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى»[٧٣].

٣ ـ طريقة الشاطبي

فالشاطبي أول من وضع أسس هذا العلم كعلم متكامل، وخصص له الجزء الثاني من كتابه «**الموافقات**». ولا شك أن الشاطبي ـ كما يؤكد هو بنفسه[٧٤] ـ قد استفاد مما خلّفه الأصوليون المجددون النظّار من قبله من إشارات وتقسيمات ومباحث مقاصدية متناثرة في مؤلفاتهم، فضلاً عمّا اغترفه من منهج الصحابة وما قررته الآيات والأحاديث. فكان هذا وذاك بمثابة المبادئ والأسس التي مهدت له أن يبدع ويظهر المقاصد ويطوّرها هذا التطور النوعي[٧٥]. وهكذا استطاع أن يرجع علم أصول الفقه إلى نصابه الذي كان من المفترض أن يبلغه كنتيجة منطقية لتطوره لولا العوامل الموضوعية التي منعته من ذلك وجعلت العلماء يغفلون هذا الجانب.

فالمقاصد كانت جزءاً لا يتجزأ عن الشريعة منذ أن أنزلها الله على نبيه (ﷺ). فكان (ﷺ) يعيش في رحابها ويراعيها في جميع تصرفاته، حتى صار للصحابة المعايشين له من الدراية بالمقاصد ما مكنهم من التصرف والحكم على وفقها. هذا إلى جانب ما تشربوه من المقاصد من خلال النصوص

---

(٧٣) انظر مقدمة عبد الله دراز في: الشاطبي، **الموافقات**، ص٧.

(٧٤) انظر: الشاطبي، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٠.

(٧٥) انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٢٩٢ وما بعدها.

الشرعية، حتى صارت لديهم سليقة مقاصدية بجانب سليقتهم اللغوية، فتكونت عندهم ملكة أصولية متكاملة لم يكونوا بحاجة إلى تدوينها.

ومن هنا جاء الشاطبي ـ وهو من تلك الثلة التي استطاعت أن تتحرر من التقليد ـ ووضّح في كتابه **الموافقات** أن أحكام الشريعة تقوم على دعامتين: الأولى هي العلم باللغة العربية وأساليبها ودلالات ألفاظها التي كان العرب يتخاطبون بها زمن نزول هذه الشريعة. والثانية هي فهم مقاصد الشريعة، ومصالح العباد التي جاءت تحققها لهدايتهم إلى سعادة الدارين بتمكينهم من أداء ما خلقوا من أجله. وجعل الدعامة الأولى كالوسيلة للدعامة الثانية، لأنها هي المقصودة بالذات[٧٦]. فأصبحت المقاصد شيئاً ظاهراً للعيان، بينما كانت من قبل ضامرة خفية، لا يكاد يلتفت إليها إلا كبار العلماء دون أن يخرجوا منها للناس إلا مبادئ موجزة وتنبيهات متفرقة[٧٧].

فكان الشاطبي أكبر المجددين في أصول الفقه في عصره، وذلك أنه رجع بأصول الفقه إلى غايته التي وضع من أجلها، وهذا هو عين التجديد. فإذا كانت غاية أصول الفقه أن يكون أداةً يتوصل بها إلى إضاءة الحياة البشرية بالهدْي الإلهي، فإنه أعاد ربط أصول الفقه بالمقاصد التي من خلالها يعرف الهدي الإلهي المراد لخلقه، وأعاد ربط المقاصد بالفقه الذي يحكم

---

(٧٦) انظر: شعبان محمد إسماعيل، **التجديد في أصول الفقه: دراسة وصفية نقدية** (القاهرة: مكتبة دار السلام، ٢٠٠٠)، ص٢٣ وما بعدها.

(٧٧) انظر: الريسوني، المصدر نفسه، ص٣١٣.

واقع الناس الذي يراد إنارته بذلك الهدي، وجعل لفهم هذا الواقع دوراً مهماً في تقرير الأحكام الشرعية.

ومن مظاهر تجديد هذه الصلة بين الأصول وغايتها عند الشاطبي أن الشرط الأول الذي شرطه لبلوغ درجة الاجتهاد هو «فهم مقاصد الشريعة على كمالها». وأن شرطه الثاني والأخير لا يخرج عنه، بل هو خادم للشرط الأول، وهو «التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها». حتى جعل المجتهد الذي تحقق فيه العلم بمقاصد الشريعة ينزل «منزلة الخليفة للنبي (ﷺ) في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[(٧٨)].

لا شك أن هذه الشروط التي اشترطها للاجتهاد، وهذه الأهمية البالغة التي أولاها لمقاصد الشريعة، توحي بانقلاب فريد في علم الأصول وتجديد في منهجه يعود به إلى أصله. فالغاية من علم الأصول في نهاية المطاف هي أن تكون أفعال المكلفين محكومة بما أراده الله هدياً لعباده كما مر معنا مراراً، والعلم بمقاصد الشارع، الذي جعل الشاطبي الاجتهاد يتوقف عليه وشنع على المتجرئين على أحكام الشريعة دون اعتباره[(٧٩)]، هو العامل الأساسي في الوصول إلى ذلك المراد الإلهي في أفعال العباد. فتوقيف الاجتهاد ـ وهو ثمرة علم الأصول ـ على المقاصد، هو توثيق بين أصول الفقه وغايته، في حين أن كثيراً من الأصوليين كانوا يتمسكون بشروطٍ شكليةٍ لا طائل منها وليس لها كبير الأثر في إصابة الحق عند تقرير الأحكام الشرعية.

---

(٧٨) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص٨٧ وما بعدها.

(٧٩) انظر: الريسوني، المصدر نفسه، ص٣٣١.

ومما يعلن بتجديد الأصول وإعادة ربطها بغايتها وأن للواقع دوراً في تقرير الأحكام عند الإمام الشاطبي؛ هو أنه أول من اعتنى عناية كبيرة بالتفريق بين الاجتهاد في الفهم والاجتهاد في التنزيل. وسمى هذا الأخير الاجتهاد في تحقيق المناط، وقال فيه: «هو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»[٨٠]. وقال إنه «لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة»[٨١]. وقال: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[٨٢].

فجعل الاجتهاد يتوقف على مقدمتين: الأولى هي النظر في الأدلة وتقرير الأحكام على حسب فهمها. والثانية هي النظر في الواقع الذي يراد تنزيل تلك الأحكام عليه، فإذا وجد أن العلة التي من أجلها شرع حكم من الأحكام تحققت في واقعة من الوقائع دون مانع أو عارض حُكِم بتنزيل ذلك الحكم على تلك الواقعة، وهذا هو معنى تحقيق المناط[٨٣]. وبتركيزه على هذا

---

(٨٠) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص٧٤.

(٨١) المصدر نفسه، ج ٤، ص٧٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص٧٦.

(٨٣) مع التنبيه أنه فرق بين الاجتهاد في تحقيق المناط العام المتعلق بالأشخاص =

اللون من الاجتهاد أبطل التقليد وجعل باب الاجتهاد ينفتح على مصراعيه دون أن يملك أحد غلقه إلى يوم القيامة، حيث قال: «فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال»[٨٤].

فواضح أن في اهتمامه الكبير بتحقيق المناط وتوسيعه في مدلوله حتى جعله مبدأ كلياً في تطبيق الأحكام على أرض الواقع، وجعله القسم الأكبر والأهم والأكثر ديمومةً في الاجتهاد[٨٥]، واضح أن في ذلك نداء للتحرر من الجمود والتقليد ولإبرام الصلة المنقطعة بين الأصول وغايتها في تطبيق الأحكام الشرعية بما يناسب مقاصد الشارع الحكيم حتى لا تظل مجرد تنظير عقلي وأخذ ورد منطقي لا أثر له في مسايرة حياة الناس ومواكبة مستجداتها. وواضح كذلك أن في ذلك نداء

= وتحقيق المناط العام المتعلق بالأنواع وتحقيق المناط الخاص، وقال إن التقليد قد يصح في تحقيق المناط العام إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة، وضرب في ذلك مثال جزاء الصيد والبلوغ في الغلام والجارية وغيرهما، فيجوز التقليد في كون البقرة مثلاً للبقرة الوحشية وفي ضبط بلوغ الأنثى بالحيض وما معه وضبط بلوغ الذكر بالإنزال وما معه. وأما تحقيق المناط الخاص فعرفه الريسوني بقوله: «هو الذي لا يكتفي المجتهد فيه بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام والتكليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، وإنما ينظر في الحالات الفردية ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها في خصوصياتها تلك». حتى قال: «فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبينة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة معينة». انظر: أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص٦٥.

(٨٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص٧٧ وما بعدها.

(٨٥) انظر: النجار، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، ص١٩٤ وما بعدها.

لإخراج الفقه من شكليته وتجريده عن مشخصات الواقع البشري.

وهذا يلتمس كذلك في تقسيم الشاطبي المقاصد إلى قسمين، «أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف»[^86]. ففي هذا التقسيم تأكيد على أن المقصود ليس ضبط الأحكام الشرعية وأداءها صحيحة في الصورة والشكل فحسب، بل المقصود فضلاً عن ذلك أن يتحرى المكلف مقاصد الشارع من وراء الأحكام عند الامتثال بها، وأن يتحرى مقاصد الشارع في سائر تصرفاته، جليلها ودقيقها. وبعبارة أخرى فإن المقصود هو: السعي إلى تحقيق التناغم والانسجام بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، لأن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»[^87]. وهذا يتطلب الكشف عن مقاصد المكلفين في واقعهم الحياتي وفي نشاطهم على مختلف مستوياته حتى يتم التوفيق بينها وبين مقاصد الشارع. فهذا التقسيم نموذج آخر من إبداع الشاطبي في الأصول ومن تجديده الصلة بينها وبين غايتها في تحري المراد الإلهي فيما يجب أن يكون عليه العمل البشري.

ولا شك أنه بصفة عامة جاء بمنهجية في أصول الفقه تختلف عن المنهجيتين المألوفتين، ليس في مقاصد الشريعة فحسب، وإنما جاء أيضاً بإبداعات في سائر المباحث الأصولية

---

(٨٦) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص١٤٤.

وحاول أن يواصل بينها وبين مقاصد الشريعة. وجعل للواقع دوراً كبيراً فأشرك فهمه مع فهم النصوص كما سبق. فخرج بمنهجية جديدة يمكن أن تعد طريقةً مستقلةً في الأصول، مما أدى ببعض الباحثين إلى عد صنيعه في مستوى صنيع الشافعي في تدوينه للأصول من حيث الأهمية، وأن جمعه للمقاصد يشبه جمع الشافعي للأصول[88].

وعلى الرغم من إبداعات الشاطبي ومنهجيته المتميزة وتأسيسه لمقاصد الشريعة وتجديده لأصول الفقه، فإنه لم يتمكن من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه، لا في عصره ولا من بعده. فـ «طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها من حيث صادفت هذه البعدية طور الانكفاء في العلوم الإسلامية عموماً، فلم يكن في الفكر الإسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به أن يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها إلى التكامل والنضج»[89] إلى أن حل العصر الحديث.

فظل علم أصول الفقه، رغم محاولة الشاطبي، على حاله الذي كان عليه من الجمود وعدم الفعالية والانقطاع عن هدفه.

---

(٨٨) نقل ذلك الدكتور الريسوني عن بعض الباحثين، انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٣١٥.

(٨٩) عبد المجيد النجار، «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور،» **مجلة العلوم الإسلامية** (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة)، العدد ٢ (١٩٨٧)، ص٢٩ ـ ٣٠.

فإن موجة الركود والانحطاط التي غمرت العالم الإسلامي كانت أكبر بكثير من جهوده المنفردة القاصرة الصدى. فمع قوة الانبعاث الكامن في هذه الطريقة، انبعاثاً من شأنه أن يقدم الحلول لتجديد علم الأصول ولإصلاح أوضاع الناس حتى تكون محكومة بفقهٍ واقعيٍّ يسايرها ويدفع بها إلى التمكين وإلى خير ورحمة الهدي الإلهي، مع ذلك لم تغير هذه الطريقة من مسيرة الأصول فضلاً عن أن ترجع للفقه واقعيته وفعاليته في بناء العالم.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا: «ومما يلحظ ويسترعي النظر أنه من قبل أن ينبش وينشر كتاب **الموافقات في أصول الشريعة**، وكتاب **الاعتصام** للشاطبي، قبل نحو ستين عاماً، كان أبو إسحاق الشاطبي غائباً عن الميدان في زوايا النسيان، لا يكاد يأتي ذكره على لسان [...] ومنذ أن نشر كتابه **الاعتصام في البدع**، وكتابه الآخر **الموافقات في أصول الشريعة**، وكانا من الكنوز الثمينة الدفينة، أخذ اسم الشاطبي يدور على ألسنة العلماء والفقهاء، وأصبح الكتابان ـ ولا سيما **الموافقات** ـ من ركائز التراث الأساسية التي يلجأ إليها أساتذة الشريعة وطلابها المتقدّمون. [...] ولمع نجم الشاطبي منذئذ بالمشرق في هذا الأفق العلمي، ثم أخذ يزداد سطوعاً حتى أصبح يستضاء به في بحوث أصول الشريعة ومقاصدها، وتوضّح به المحجّة، وتقام بما فيه الحجّة»[٩٠].

---

(٩٠) مصطفى الزرقا في مقدمة: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **فتاوى الإمام الشاطبي**، حقّقها وقدّم لها محمد أبو الأجفان، ط ٢ (تونس: مطبعة الكواكب، ١٩٨٥)، ص٨.

وهكذا ظل الجمود والتقليد سائداً بعد الشاطبي حتى استيقظ المسلمون من سباتهم في العصور الحديثة. ولم يكن هذا الانحطاط في علم الأصول والفقه فحسب، بل كان على جميع مستويات الحياة، الفكرية منها والعملية. حتى جاء الاستعمار، فأشعر المسلمين بوضعهم المذهل المنحط. يقول مالك بن نبي: «حيوية الأوروبي [المستعمِر] كشفت له من جديد [أي للرجل المسلم المستعمَر النائم] عن قيمته الاجتماعية. رجل أوروبا بدون أن يشعر لعب دور الديناميت الذي ينفجر في معسكر صمت وتأمل [...] فشعر [أي المسلم] بالخض ثم استيقظ في نهاية الأمر، فوجد نفسه في محيط جديد لم يعد هو المشرف والقائم عليه»[٩١].

ففي عصر النهضة وجد المسلمون فجوةً رهيبة بين واقع الحياة التي قد هجروها بالتفكير والتأثير والبناء منذ قرون، وأحكام الدين ومنتجاتهم الفكرية المستمدة منه في مواكبة مستجدات الحياة العصرية. وفضلاً عن أنهم لم يصنعوا واقع العالم الجديد ولم يؤثروا فيه، فإنهم لم تكن لهم الحلول والأجوبة الكافية في مواجهة مستجداته وتحدياته. فلم يكن لهم البديل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والإداري والأبستمولوجي... عمّا كان سائداً في العالم. بل لم يكن لهم الجواب الواضح عن كثيرٍ مما يطرحه ما استجد من الأمور العلمية والتكنولوجية، فضلاً عن أنهم لم تكن لهم يد في إيجادها.

ومن هنا ظهرت دعوات الإصلاح وتياراته التي أعطت

---

(٩١) Malek Bennabi, *Vocation de l'Islam* (Beyrouth: Albouraq, 2006).

الوجود الإسلامي صيغته الراهنة. وجاءت هذه الحركات على شكلين متميزين: التيار الإصلاحي الإسلامي الذي يريد أن يصيغ الحلول لمواكبة العصر والتعاطي معه صياغة وفية للتعاليم الإسلامية، والتيار الحداثي الذي يُرجع سبب الفشل إلى الإسلام ويريد أن يقلد الغرب تقليداً مطلقاً[٩٢]. ومن بين ما تضمنته مختلف اتجاهات التيار الإصلاحي؛ الدعوة إلى تجديد الفقه ومناهج الاستنباط والتعامل مع نصوص الوحي ومع التراث الإسلامي عموماً، ليعاد للفقه الإسلامي فعاليته وواقعيته التي تمكنه من مواجهة تحديات العصر والنهوض بالمسلمين واستعادة دورهم في بناء العالم. فنبش الباحثون في التراث الإسلامي ليحيوا ما قد خلفه القدماء ويقتبسوا منه الحلول للتحديات الراهنة، حتى تضاعفت المؤلفات في أصول الفقه في القرن الرابع عشر الهجري، وارتفعت أصوات تنادي إلى تجديد أصول الفقه على تفاوت بينها في الشكل والمنهج والمضمون.

سادساً: طور التجديد في العصر الراهن

لما انتبه المسلمون من غفلتهم في العصور الحديثة دأبت جهود الإصلاح تعمل على ترقيع وضع الأمة الإسلامية في مختلف الميادين، ومنها ميدان علم أصول الفقه، باعتباره العامل الذي سيوجه حركة الاجتهاد إلى صناعة الحلول التي من شأنها أن تعالج تحديات العصر وتنهض بالمسلمين من حالة التخلف والتبعية إلى حالة التعمير والتأثير. وأول ما ظهر من هذه الجهود

(٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص٨٦.

في أصول الفقه هي العناية بكتب التراث المتمثلة في تحقيقها وطبعها ونشرها وتدريسها في الجامعات والمعاهد. ثم توجهت الجهود إلى تبسيط هذه المؤلفات وتوضيحها وتجريدها مما لا فائدة فيه لطلبة العلوم الشرعية والقانونية، ذلك لما في هذه الكتب القديمة من غموض العبارة وخلافات ومناقشات لا فائدة منها.

فظهرت كتب مختصرة لا يخرج مضمونها عمّا كتبه القدامى، إلا أنها جاءت واضحة العبارة، سهلة المصطلحات، خالية من الإعجاز والألغاز والمباحث والخلافات التي لا طائل منها. وظهرت كذلك مؤلفات أفردت موضوعات أصولية بالبحث، كالقياس والإجماع والمصلحة والحكم وغيرها. فكان المقصود من هذه المؤلفات كلها التسهيل والتدقيق والتبسيط. ولم تختلف عن الكتب القديمة من حيث النوع، وإنما كان التفاوت في الصياغة من حيث الإيجاز والدقة(٩٣). فلم يكن هناك تجديد كبير من حيث المنهج والمضمون، ولذا ارتفعت أصوات من آفاق مختلفة تنادي إلى تجديد أصول الفقه حتى يعاد له دوره في تمكين الاجتهاد من صناعة الأحكام الفعالة في الواقع ليكون للمسلمين البدائل الشرعية التي تمكنهم من تسديد الفجوة والالتحاق بحركة بناء العالم.

ولعل أول هذه الدعوات التي تأبى الاكتفاء بالقديم وتروم ـ بجانب التجديد في الأسلوب ـ التجديد في المنهج والمضمون

---

(٩٣) انظر: الدسوقي، «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه،» ص١٢٢ وما بعدها.

هي تلك التي تحاول أن تعيد للمقاصد الشرعية مكانتها ضمن المباحث الأصولية. وذلك على درجات متفاوتة بين رواد هذه الدعوة في قوة اعتبار المقاصد في التنظير الأصولي والاجتهاد. وهي دعوة ظهرت في مطلع القرن العشرين الميلادي. ثم انتعشت الدراسات المقاصدية والأصولية بصفة عامة وتضاعفت المطالبات بتجديد أصول الفقه على مختلف مستويات هذا العلم، سواء من قِبل أهل الاختصاص فيه أم من قِبل المثقفين بصفة عامة. وتنوعت مضامين هذه المحاولات على حسب خلفيات أصحابها وعلى حسب العيوب والنقائص التي نسبوها إلى علم أصول الفقه وسائر موجبات التجديد في هذا العلم المشخصة لديهم.

وكثرة هذه المحاولات وتنوعها يجعل من المستحيل علينا في هذا العرض السريع أن نتناول جميعها بالبيان والتحليل، لكننا سنكتفي باقتراح تقسيم لها عسى أن يرجع إليه أغلبها.

ولما كانت المقترحات التجديدية شديدة الوثاق بما لوحظ من الموجبات الداعية إلى التجديد وبالخلفية الفكرية التي ينتمي إليها دعاته والمنطلقات التي ينطلقون منها، جاءت المحاولات متقاربة فيما بينها على حسب تلك الاعتبارات. فكان من المناسب أن يقوم تقسيمنا على ذلك الأساس. وبعد الاطلاع على مجموعة كبيرة من هذه الاقتراحات التجديدية يمكننا القول إن جميعها يلتقي من قريب أو من بعيد حول ثلاثة محاور رئيسة، اعتبرنا كل واحدٍ منها اتجاهاً مستقلاً؛ الأول: هو الاتجاه التفكيكي، الثاني: الاتجاه المحافظ التبريري، والثالث الاتجاه المنفتح البنائي.

الاتجاه التفكيكي: المقاربات التي ندرجها ضمن هذا الاتجاه هي تلك التي لاحظنا فيها إخلالاً بمكونات وركائز علم أصول الفقه الأساسية الثابتة. فهذه المقاربة في حقيقتها لا تسعى إلى تجديد وإصلاح علم الأصول للعودة به إلى فعاليته الأصيلة، بل تفككه لتستبدله بغيره مما يصرفه عن غايته الصحيحة. ذلك كالإخلال بالمبادي العقدية التي يرتكز عليها هذا العلم، مثل أن حق التشريع لله وحده، وأن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله المنزَّل على نبيه (ﷺ) الذي لا يأتيه الباطل من بين بيديه ولا من خلفه، وأن السنة وحي إلهي واجب الاتباع، إلخ. أو كانتهاك قواعد اللغة العربية التي هي من أهم استمدادات هذا العلم، مثل حمل بعض ألفاظ نصوص الوحي على معانٍ لا تحتملها اللغة العربية، أو تجاوز قواعد علم اللغة العربية برمتها إلى قواعد منهج علم آخر وإسقاطه عليها. أو كانتهاك القواعد الأصولية القطعية عموماً، كقاعدة المعلوم من الدين بالضرورة أو شروط القول بالنسخ، إلخ.

ويكاد أصحاب هذه المحاولات التفكيكية أن يلتقوا حول نفس الخلفيات الإيديولوجية والمنطلقات الفكرية والمبادئ التجديدية المقترحة في علم أصول الفقه. ولقد أُطلق عليهم اسم «الحداثيون»، والمقصود بالحداثيين هم الذين يثورون على القوالب التقليدية المألوفة والمتوارثة ويؤمنون «بضرورة تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط لتحقيق الحداثة»، مما أدى بهم إلى «احتقار التراث، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة فيه»[94]. فغرضهم الأول ليس البحث عن توجيه الواقع

---

(٩٤) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة؛ ٢٧٢ =

والسلوك البشري من خلال المثل الإلهية التي يشتمل عليها الوحي، بل توجيه التراث بما فيه الوحي من خلال ما يفرضه الواقع الحديث حتى يتلاءم (أي الوحي) مع الحداثة.

ولا بد من الإشارة إلى أن هناك علماء ومثقفين غير محسوبين على هذا الاتجاه الحداثي، بل قد يكونون معارضين له، إلا أنهم يلتقون مع أصحابه في بعض النتائج التي انتهت إليها مقترحاتهم التجديدية تمثل إخلالاً بثوابت أو مرتكزات علم أصول الفقه.

الاتجاه المحافظ التبريري: هي المقاربات التي تُرجع موجبات التجديد في علم الأصول إلى عوامل ذاتية له، ولا ترى للواقع وتقلباته وعلومه دخلاً فيما يجب أن يتطور من المباحث الأصولية. فهذا الاتجاه يرى أن علم أصول الفقه بما هو عليه في وضعه الحالي قادر على أداء وظيفته في الواقع الراهن، إلا أنه يحتاج إلى بعض التعديلات والتتميمات المحدودة: كتجديد الصياغة والأسلوب لتوضيح عباراته وتسهيل أخذه، وحذف ما لا علاقة له مباشرة باكتساب الأحكام، وترجيح ما وقع فيه خلاف من مسائله، وتزويده بالاستدلال على القواعد الأصولية والتمثيل لها بالمسائل الفقهية، إلخ.

وكثير من أصحاب هذا الاتجاه يرفضون ما عدا ذلك من التجديد في أصول الفقه، ويعتبرون أنه مساس بمقاصد العلم وخروج به عن أصالته. وذلك أن هذا الاتجاه يحسب أننا «لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهجية أو إلى التفتيش

= (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص٣٧.

عنها، فإن المنهج موجود، وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافاً وتنسيقاً وتدويناً»[٩٥]. فمهمة التجديد في علم أصول الفقه والمناهج العلمية الإسلامية عموماً عندهم تقتصر على «أمرين: ١. إعادة صياغة المنهجية العلمية «المكتشفة» من قبل الأوائل بحيث تصبح أكثر استجابة «لحاجتنا الراهنة»، و٢. تقديمها في قالب عصري يتناسب والخطاب العلمي الحديث»[٩٦].

الاتجاه المنفتح البنائي: هي المقاربات التي ترى أن ما آل إليه الواقع من تطور وتعقيد وما أنتج من علوم ومعارف يقتضي تجديداً كبيراً في علم الأصول، سواء على مستوى الأسلوب أو المنهج أو المضمون. فهذا الاتجاه يرى أن علم أصول الفقه التقليدي على ما هو عليه غير قادر على أداء وظيفته الأصيلة في الواقع الراهن، وأن النقص أو الخلل فيه يكمن قبل كل شيء في أن علم الأصول يركز خاصة على الألفاظ والدلالات ولا يهتم كثيراً بتطبيق الأحكام على الواقع. فكانت المحاولات التجديدية في هذا الاتجاه منفتحةً على إدماج ما يساعد على تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع من المعارف الحديثة بغية إعادة بناء علم الأصول بتكميله بما يفتقر إليه من عناصر. وجاءت هذه المحاولات تركز على المسائل التي تربط بين

---

(٩٥) محمد سعيد رمضان البوطي، «أزمة المعرفة في حياتنا الإسلامية المعاصرة،» في: **المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية التربوية**، نقلاً عن: لؤي صافي، «إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية،» مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة ١، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦)، ص١٩.

(٩٦) صافي، المصدر نفسه، ص١٩.

الأحكام الشرعية والواقع الذي يراد تطبيقها عليه، كمسألة مقاصد الشريعة والمآلات وفقه الواقع وفقه الأولويات والموازنات، إلخ. وأوْلى هذا الاتجاه لهذه المعارف الكاشفة عن الواقع والمسائل المساعدة لتطبيق الأحكام عليه اعتباراً كبيراً عند تعامله مع مصادر التشريع وقواعد الأصول ومناهج الاجتهاد وآلياته وشروطه.

وكثير من الذين سلكوا هذا الاتجاه لم يكونوا من المتخصصين في علم الأصول والعلوم الشرعية على وجه العموم، حتى التحق كثيرٌ من رواد هذا الاتجاه في كثيرٍ أو قليلٍ من اقتراحاتهم بالاتجاه التفكيكي المخل بثوابت وركائز علم الأصول.

الفصل الثالث

موجبات تجديد أصول الفقه عند طارق رمضان(*)

مدخل

نعرض في هذا الفصل أهم الأسباب التي اعتبرها طارق رمضان موجبات لتجديد أصول الفقه. ولقد خصص بهذا الشأن كتاباً ألفه بالفرنسية تحت عنوان «**الإصلاح الجذري**». ننقل هنا إلى العربية خلاصة ما جاء فيه من هذه الموجبات[1]، مع محاولة الالتزام بالمعاني التي جاء بها قدر الإمكان دون الالتزام

(*) هو طارق سعيد رمضان، من مواليد جنيف بسويسرا سنة ١٩٦٢، حفيد مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا، ونجل الدكتور سعيد رمضان المتوفى سنة ١٩٩٥. درس الأدب الفرنسي والفلسفة في جامعة جنيف بسويسرا وحصل بها على درجة الدكتوراه. درس العلوم الشرعية بالقاهرة سنة ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣. يعمل حالياً أستاذاً محاضراً في العلوم الإسلامية بأكسفورد في بريطانيا وبجامعة فرايبورغ بسويسرا. وهو مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة، والذي أسسه في عام ٢٠١١ على أساس الأفكار والمقترحات التي قام عليها كتابه **الإصلاح الجذري**، والذي سيتم عرض بعضه في هذا الفصل. ومن أكبر الاهتمامات التي دار عليها عمل طارق رمضان الفكري هو الحوار بين الإسلام والغرب.

(١) مع الإشارة أن هذه الدراسة قد كتبت قبل ظهور الترجمة العربية لكتاب **الإصلاح الجذري**.

بالمنهج والترتيب الذي جاء في الكتاب. وسنتصرف في تقسيم الفصول والمباحث وفي إنشائها، حيث إن نفس الأفكار قد تتكرر في سائر الكتاب في سياقات متفاوتة وبصيغ مختلفة، فحاولنا ضبطها قدر الإمكان. فغرضنا من هذا الفصل هو تبسيط وعرض أهم الرؤى التي قام عليها كتاب **الإصلاح الجذري**، وخاصة تلك التي تتصل بموضوع دراستنا، تمهيداً للدراسة التي ستأتي في الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب، حيث نتعرض إلى التعقيب والمناقشة والتحليل.

ومما افتتح به طارق رمضان دراسته حول تجديد أصول الفقه؛ الكلام عن وضع المسلمين وحاجاتهم في العصر الراهن إلى الخروج من المأزق الذي وجدوا أنفسهم فيه، انطلاقاً من التسليم بأن «نهضة الفكر الإسلامي لا تتحقق إلا بتجديد الصلة مع بعده الروحاني من جهة، وتجديد الالتزام بالمصادر النصية المتعلقة بالفقه، وتجديد الاجتهاد في قراءتها من جهة أخرى»[٢]. وتكلم عن النهضة التي عرفها العالم الإسلامي بدافع سقوط الخلافة العثمانية والاستعمار الغربي، ومن بينها النهضة الفقهية، مبيناً أن «الحربين العالميتين وأثرهما على العالم، وما تلاهما من استقلال البلدان المستعمرة، اضطر العلماء والمفكرين المسلمين إلى استئناف التفكير في الإصلاح وتجديد قراءة النصوص في ضوء التحديات السياسية والعلمية الجديدة». وذكر

(٢) Tariq Ramadan, *La Réforme Radicale*, (Paris: Presses du Châtelet, 2008), P .7.

أن تزايد وجود المسلمين في الغرب أيضاً من العوامل التي أضافت مجموعة من الأسئلة المطروحة على الفقهاء المعاصرين. وإضافة إلى ذلك فإن «عولمة الاقتصاد ووسائل الاتصال والعلاقات الجديدة بالثقافة العالمية والأعراف الوطنية والإقليمية، مما دعا كذلك إلى إعادة النظر في المخاطر والتحديات، وبالتالي إلى إيجاد حلول أكثر ملاءمة. وهكذا يمكننا أن نشاهد، منذ أكثر من مائة عام، عالَماً فقهياً في غليان مستمر».

ويقول إنه «لا مبالغة في القول بأن العالم الإسلامي مدفوع بتساؤل عميق منذ أكثر من مائة عام، وهذا التساؤل يبدو وكأنه أزمة، إلا أنه يبدو وكأنه مؤذن بالتحول في نفس الآن. وهذه الأزمة لها أبعاد متعددة، تنطلق من أزمة سلطة (من يتكلم باسم من، ومن له الصلاحية في أن يتكلم؟) إلى أزمة انسجام وانضباط (هل الأجوبة التي يقدمها الفقه الإسلامي المعاصر مناسبة للتحديات المعقدة في العصر الحديث؟»)[٣].

«فالأزمة والتساؤلات حقيقة، لكننا نشعر في نفس الوقت بوقوع تحول يصعب توقع شكله وأثره على الفقه وعلى سلوك مسلمي القرن الواحد والعشرين، ونحن في قلب هذا التحول»[٤]. فهذا ما آل إليه الواقع الذي دفع بالمسلمين إلى النهوض منذ أكثر من قرن حتى ظهرت «قراءات مبتكرة مكنت في كثير من الأحيان من التوصل إلى حلول جديدة، ومن تجاوز مواقف الجمود، ومن الحد من الانعزال والحرفية المتعصبة.

---

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤ (مع تصرف).

(٤) المصدر نفسه، ص٤٥.

فتجلى إمكان العلاقة الجديدة بالذات وبالغرب»[٥].

«إن النتائج التي توصل إليها التجديد الفقهي أمر لا سبيل لإنكاره، إلا أن الحاجة تلح على أن نتساءل لماذا، وبعد قرن من التأكيد على الاجتهاد والتجديد والإصلاح، يعسر على المسلمين الخروج من الأزمات المتتالية التي تعصف بهم. ولماذا يعسر عليهم تقديم سوى الأجوبة الجزئية، بل التبريرية على الدوام، أو المنبثقة من مواقف دفاعية في كثير من الأحيان. في الحقيقة، يبدو أننا وصلنا إلى حدود وتعطلنا عندها. إن الوضع الحالي يبين، ولأول مرة بهذه الحدة، أن هناك اختلافات عميقة داخل المدرسة الإصلاحية الكبيرة نفسها، وهي التي تعتبر الاجتهاد الآلية الأساسية والإصلاح الهدف الأول»[٦].

ويواصل رمضان طرحه التساؤلات قائلاً: «لماذا إذاً لم يُنتج اللجوء إلى الاجتهاد المنشود منذ زمان طويل التجديد المأمول؟ لماذا استُبدِل العقل التجديدي المقدام الإبداعي الأصلي بمحاولات متخوفة لا ترى التجديد إلا من خلال التكيف مع العالم ولم تظل الرغبة والعزم في تغييره؟ كيف نفسر ونتعاطى مع هذا الانشقاق وهذه الفجوة الرهيبة بين «العلوم الإسلامية» (أو «العلوم المقدسة») وكل «العلوم الأخرى»، التي تحدد مجالات نفوذ مختلفة ومؤمَّنة لكن لا تمكّن من الإجابة على تحديات العصر كما ينبغي؟»[٧].

---

(٥) المصدر نفسه، ص٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٧) المصدر نفسه، ص٩ ـ ١٠.

ومن نتائج تعطل حركة الإصلاح «أن العالم يتطور والفقهاء في تأخر مستمر تجاه هذا التقدم المتصاعد بدون انقطاع والذي يبدو أنه فاتهم: فإن الإصلاحات الفقهية التي يقترحونها هي إصلاحات تكيف مع النظام العالمي والعلمي الجديد. فمقصودهم هو الكفاح من أجل عدم فقدان الصلة بالحقائق الجديدة قدر الاستطاعة. إن الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين كان مندفعاً بشكل طبيعي بهذا الاحتياج وهذا النشاط التجديدي والتكيفي. ولا تثريب على هذه المقاربة السليمة لولا ما نلاحظه اليوم من الحدود الواضحة التي توصلت إليها مع ما يكمن وراءها من افتراضات منهجية»[8].

ولِما تقدم من الملاحظات يقول رمضان: «الذي يبدو لنا هو أنه يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك وعدم الاكتفاء بمراجعة الإنتاج الفقهي كما فعل مجددو القرنين السابقين، بل يجب مراجعة أصوله ومصادره، أي علم أصول الفقه. لا شك أن قروناً من التأكيد على الاجتهاد كانت سبباً في تطور ملحوظ، إلا أن ذلك لم يَفِ بالغرض، إذ إنّ الأزمات لم تزل قائمة، بل تتعمق، وأن المسلمين معطَّلون في رؤيتهم ومشروعهم للحاضر وللمستقبل. فيبدو أننا وصلنا إلى نهاية مرحلة، هي المرحلة التي لا ترى الإحياء إلا من خلال مجرد تجديد قراءة المصادر النصية وتفسيرها».

فالأمر يقتضي حسب رأيه «الذهاب إلى أبعد من ذلك، وطرح إشكالية أصول الفقه والأنساق التصنيفية التي تنتظم بها،

(٨) المصدر نفسه، ص٤٨.

والمناهج المترتبة عليها، وفي نهاية المطاف؛ طبيعة السلطة التي يمنحها كل ذلك إلى العلماء وخاصة الفقهاء منهم. هذا ما نقترح الشروع فيه هنا: فهي مرحلة جديدة بكل وضوح»[٩].

فهذا كله ما دفعه إلى التوجه إلى أصول الفقه بالاعتناء كما يقول: «هذه التساؤلات [المتقدمة الذكر] وغيرها من التساؤلات الكثيرة، هي التي أقنعتنا بوجوب العودة إلى جذور المشكلات وتحديد امتدادها واقتراح مقاربة جديدة ومنهج جديد فيما يخص أصول الفقه»[١٠].

فواضح مما تقدم أن الوضع الحالي يقتضي حسب رأيه تجديداً «على مستوى تقسيم وهيكلة أصول الفقه حيث يكمن التحدي الأكبر بالنسبة إلى الضمير المسلم المعاصر. ولا يعني هذا الانتقاص من أهمية العمل على تحقيق وتفسير نصوص الوحي، ولا من مركزية تجديد الاجتهاد في الفقه المطبق على ظروف الحياة الجديدة، إلا أن هذا العمل، كما بينا، (إذا لم يكن مصحوباً باجتهادٍ جادٍّ على مستوى المصادر وإعادة توازنها) يؤدي إلى حدود يبدو أننا توقفنا عندها اليوم»[١١].

أما عما وُجّه إليه من مؤاخذة بأنه غير مؤهل للكلام عن الفقه والأصول، فمن باب أولى عن تقديم الحلول والتجديد فيهما فيقول: «الذي يهمنا أن تُعرض هذه الانتقادات عن الاهتمام بالشخص وتتوجه إلى النقاش الحقيقي الوحيد ذي

---

(٩) المصدر نفسه، ص٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٠.

(١١) المصدر نفسه، ص٥٩.

القيمة، وهو دراسة الآراء والأفكار المقترحة وإنتاج غيرها، فثمة يكون الانتقاد مبرراً وجديراً بالاعتبار»[١٢].

أما فيما يتعلق بالانتقادات التي يوجهها إلى العلماء المعاصرين فيقول: «هذه الدراسة ليست انتقاداً عفوياً موجّهاً إلى العلماء والفقهاء بدون ضبط وتدقيق، فنلومهم على جميع الآلام التي تمر بالمجتمعات الإسلامية [...] إنما يتعلق خطابنا بالوعي الإسلامي المعاصر على جميع المستويات، وانتقاداتنا بناءة ومتعددة الآفاق»[١٣].

• موجبات تجديد أصول الفقه في عصرنا

تمهيد

لم يخصص طارق رمضان فصلاً أو مبحثاً يبيّن فيه ضرورة تجديد أصول الفقه في عصرنا والعوامل الموجبة لذلك التجديد، وإنما جاء الكلام عن هذه الموجبات موزعاً على سائر الكتاب. ومن هنا حاولنا ضبطها والتمييز بينها بعناوين مع التمثيل لها بما جاء في الكتاب من أمثلة. وأكثر الأمثلة التطبيقية لهذه الموجبات جاءت في الجزء الرابع والأخير الذي سماه «دراسة مسائل»، وهو يمثل نصف حجم كتاب **الإصلاح الجذري**.

أولاً: تعقيد الواقع

بعد أن فرغ طارق رمضان من الجزء الثاني من كتابه

---

(١٢) المصدر نفسه، ص١١.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٣.

الإصلاح الجذري[١٤] الذي عقده للكلام عن تاريخ أصول الفقه ومدارسه، كان آخر ما خلص إليه أن الصحابة والعلماء المجتهدين كانت لهم معرفة تامة بمجتمعاتهم. وأكد على أن «هذه المعرفة كانت ذاتية وبديهية فلم تتزاحم مع المعرفة غير الذاتية التي تحصل عن طريق الاكتساب، أعني المعرفة بالمصادر النصية. فلم نجد [عند الفقهاء الأوائل] إحالة جلية على معرفة المحيط إلا تبعاً لمعرفة النصوص. إلا أن الدراسة الجادة لأعمال العلماء وخاصة الأوائل منهم كمالك وأبي حنيفة تبين أن سلاستهم في تعاطيهم مع النصوص، وأن طبيعة المصادر التبعية (كالاستحسان والاستصلاح والعرف، إلخ) التي يلجؤون إليها، تعود أول ما تعود إلى أمرٍ ضمنيٍّ في معالجة النصوص يكمن في معرفتهم للمجتمع أو للمجال الذي يفتون فيه. ومدرسة المقاصد لم تكن لتضيف ولتجدد لو لم تستوعب مراعاة المحيط الاجتماعي والبشري في استعراض منهجيتها كما رأينا. فالسؤال الذي يطرح نفسه من جديد اليوم هو: هل سار العلماء إلى حد الكفاية في استيعاب الواقع وإعداد الفقه [على وفقه]؟ فمعرفة الواقع التي كانت أمراً طبيعياً (في حق الصحابة والعلماء المجتهدين الأولين) ثم وضعت كمرجع ثانوي ضمني أو غير مباشر (من خلال مناهج أصول الفقه)، أليس من الواجب أن تتغير مكانتها على قدر ما تعقدت هذه المعرفة وبما تقتضيه الآن

---

(١٤) ولقد بين أن المقصود من قوله: «La Réforme»، وهو جزء من عنوان الكتاب، هو التجديد والإصلاح في نفس الوقت، وأن المعنيين متكاملان، فإن التجديد يكون في العلاقة بالنصوص خاصة، والإصلاح يكون في الواقع الإنساني على المستوى الروحي والاجتماعي والسياسي. انظر: المصدر نفسه، ص٢٤.

من مراعاة معايير عديدة ومعقدة؟»[١٥].

«فالعالم أصبح معقداً، والممارسات المحلية أصبحت متصلة بالنظام العالمي، وجميع مجالات العمل البشري أصبحت متوقفة بعضها على بعض ومرتبطة فيما بينها، فكان من المستحيل أن يتعاطى العلماء مع هذا التعقيد بالثقة التي كانت لدى علماء الماضي»[١٦].

١ ـ العولمة

لا شك في أن من أبلغ مظاهر تعقيد الواقع في العصر الراهن هي حركة العولمة التي تريد أن تفرض نفسها وتسيطر على جميع مجالات الحياة البشرية سواء الفكرية أو القيمية أو الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية أو غيرها، مع كل ما يترتب عليها من نتائج. ولقد جعلها طارق رمضان في مقدمة العوامل التي توجب إعادة النظر في المناهج الأصولية وإن لم يعبر عن ذلك صراحة، فإنه جاء بأمثلة كثيرة لهذه الظاهرة وجعلها مما يقتضي ذلك التجديد.

أما في وصف هذه الحقيقة فيقول: «عصر العولمة هو عصر اضطراب، بل انقلاب، يقدم سيطرة الاقتصاد والأسواق المالية على جميع مجالات النشاط البشري. فالعولمة هي عولمة اقتصادية خاصة قبل أن تكون تكنولوجية أو سياسية أو ثقافية. إن إصدار انتقاد جاد للنظام العالمي ولسياسات البلدان الصناعية

---

(١٥) المصدر نفسه، ص١٠٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص١١٢.

أو قرارات قمة G8، أصبح مستحيلاً بدون الاعتماد على دراسة دقيقة لمنهج الاقتصاد الليبرالي الجديد، وللمؤسسات التي تنتجه (كمنظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي أو البنك العالمي)، وللقوة الهائلة التي تمتلكها ثلة قليلة من الشركات الدولية، ولأعمال وإجراءات البنوك والأسواق المالية.

المقاربات والخطابات السياسية البحتة عن دولة القانون والمواطنة الفعلية ونهاية الاستعمار واستقلال الأوطان ودعم النمو والاكتفاء الذاتي أصبحت خاوية من معانيها: في زمن السوق العالمي والمضاربة[١٧] المتهورة والمعاملات المالية الصورية، تغيرت الحقائق القديمة، كحقيقة السيطرة والاستيلاء على أقطار الجنوب والاستعمار من حيث الطبيعة والمفهوم، ولكنها لم تنتفِ. لا حاجة اليوم في أن تكون رئيساً في كاراكاس أو باماكو أو جاكرتا لإملاء قراراتك؛ فإن النفوذ يمارس بقوة انطلاقاً من مكاتب في واشنطن، وفي لندن وفي باريس، أو انطلاقاً من مراكز البورصة في نيويورك أو طوكيو، . . . وهذا النفوذ لا ضمير له، يستضعف ويقتل الأطفال والنساء والرجال يومياً مع بشاعة وعنف مهولين، لكن مع ميزة الوقاحة في عدم إحداث أي أثر إعلامي، والعمل ببطء وهدوء، وفي «الخفاء»[١٨].

(١٧) المقصود هنا المضاربة في البورصة، وهي مختلفة تماماً عن المضاربة في مصطلح الفقهاء، وهي عقود منهيٌّ عنها شرعاً، حيث يدخلها الجهالة والربا والغرر والقمار، من جهة أنها بيع على المكشوف أو بيع صوري أو بيع قبل القبض أو غير ذلك من البيوع المحظورة شرعاً، وترجمتها المعتمدة إلى العربية بالمضاربة غير دقيقة، إذ معنى قولهم spéculation بالفرنسية أو speculation بالإنكليزية هو التخمين والتكهن.

(١٨) Tariq Ramadan, "Les Musulmans et la mondialisation," *Pouvoirs*, no. 104 ((Islam et démocratie)) (janvier 2003), pp. 97 - 98.

ويقول عن طغيان عولمة الاقتصاد: «سواء في واشنطن أو في لندن أو في طوكيو أو في الرياض أو في القاهرة أو في الدار البيضاء أو في كوالالمبور أو في سنغافورا؛ فإن العالم بأسره، فيما يخص النشاط الاقتصادي، يعيش في عصر المضاربة [بمعناها الاقتصادي] والمعاملات الربوية في قلب النظم المالية والمصرفية البالغة التعقيد والتطور [...] فهل لدينا وسائل إيجاد البديل؟»[19]، ثم يواصل قائلاً: «الاستبداد، وحالة الخراب التام للمجتمعات وللأوضاع الاقتصادية، والفقر المستوطن، والأمية وموت الملايين من البشر يومياً بسبب نظام عالمي ينشر الرعب، كلها حقائق تشهد ضد إدارة العالم الحالية»[20]. وهكذا فإن «السياسات الاقتصادية التي تمارسها المنظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي أو البنك العالمي، كلها تحافظ على البؤس الرهيب المزمن من خلال اتفاقات دولية أو تكييفات هيكلية»[21].

وفي كون هذا النظام الاقتصادي العالمي عاملاً من العوامل الموجبة لتجديد أصول الفقه يقول رمضان: «بداية لا بد أن نصرح بتواضع بأنه ليس هناك اليوم بديل «إسلامي» يواجه النموذج الاقتصادي الليبرالي الجديد المهيمن. إننا نجد في العالم الإسلامي انتقادات شديدة وقاسية على استباحة الربا والبورصة والمضاربة، وعلى التعديات التي تجري في إطار

---

(١٩) المصدر نفسه، ص١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٠٤.

التجارة الدولية، وعلى منظومتها والشروط التي تشترط في المبادلات التجارية، إلخ. لكن حقيقة الأمر هو ـ سوى بعض المحاولات التي تظل هامشية جداً ـ أن النظام العالمي يفرض نفسه على الجميع [. . .] فلا بد هنا من تجديد شامل للعقليات وللأصول الفلسفية والأخلاقية لهذا الاقتصاد الذي يفرض نفسه على الجميع اليوم. إن الدوامة المجنونة التي تحفر هوة بذيئة على نحو متزايد بين أقلية ضئيلة من الأغنياء وعدد متزايد من الفقراء، والتي تدفعنا إلى تدمير الكرة الأرضية باسم أرباح غير أخلاقية يستفيد منها البعض، فتقدم لنا حروباً بشعة ذات مبررات اقتصادية في صورة «أخلاقية»؛ نقول إن هذه الدوامة تقتضي شيئاً آخر بدل التكيفات الشكلية والهامشية»[٢٢].

وفي خصوص هيمنة العولمة الثقافية يقول: «مجتمعاتنا تغيرت، الثقافة العالمية تصل إلى قعر البيوت وإلى كل الشقق في العالم، حتى التي يعمرها أكثر الناس فقراً، فهي تشكّل عقلياتٍ وخيالاتٍ وآمالاً، موحّدةً شيئاً فشيئاً، ومنسقة ومفقِرة أحياناً [. . .] شباب العالم يتكلم بلغة «الموسيقى» ويشكل هويته من خلال صور السينما العالمي»[٢٣].

وبعد أن تكلم عن أهمية تعددية الثقافات والهويات نظراً إلى دورها في الإثراء المتبادل والتوازن بين الشعوب، وعن علاقة فهمها بفهم نصوص الوحي، ذكر أنهما أصبحتا مهددتين من جهتين: «من جهة الاستيلاء الحصري والموحِّد للأنساق،

---

(٢٢) Tariq Ramadan, *La Réforme Radicale*, (Paris: Presses du châtelet, 2008), pp. 318 - 319

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

على معاني النصوص من قبل الثقافة الشرقية الأصلية[٢٤]، ومن جهة أخرى اتحاد الأنساق الذي تفرضه الثقافة الغربية التي لا تترك مجالاً للتعبيرات الثقافية الأخرى ولا لأي فكرة جديرة بـ «الأخلاق الثقافية».

فالتحدي كبير، لكنه بالغ الأهمية. فإن الحداثية وتقديس التقدم والتكنولوجيا والإنتاجية يرافقها بكل وضوح إفقار للروح وللأمم وللشعوب. سواء في الشرق أو في الغرب فإن النساء والرجال والشباب يُدعون أكثر فأكثر إلى العيش في السرعة والاحتفاظ على شبابهم للأبد وإلى تحري آفاق المستقبل، فيفقدون الذاكرة ومعنى الجذور والتاريخ شيئاً فشيئاً. فيدخلون في «معتركات حضارية» مزعومة، مع أنهم لم يعودوا يعلمون بشكل واضح معنى التقاليد والحضارة وقيمة الأصول وقيمة هويتهم المتحركة باستمرار. ولانعدام الثقة في النفس، أصبحوا يشكّون في أنفسهم، ويخافون من غيرهم، فإن «التصورات» المعوزة والسطحية هي التي أصبحت تدخل في المعترك أكثر منها «الحضارات». والمسلمون في كل أنحاء العالم لم ينجوا من هذه الاضطرابات والاختزالات الخطيرة: كالخلط بين الإيمان والانفعال العاطفي؛ والهوس بالأحكام المجردة عن النظر في الغاية، والرفض الفصامي للثقافة المهيمنة بدون اقتراح مبتكر للبديل؛ كل ذلك يمثل أعراضاً للأمراض التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية والمسلمون في العالم المعاصر»[٢٥].

---

(٢٤) قصده أن هذا التوجه يحصر فهم النصوص والتعبير الاجتماعي والثقافي عن تعاليمها في النمط الثقافي والاجتماعي الذي كان سائداً في الشرق حين نزول الوحي مع إلغاء الثقافات الأخرى وعدم اعتبارها.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ (مع تصرف يسير).

وبعد أن أكد على أهمية التصدي لهذه العولمة الثقافية مع الإشارة إلى بعض طرقه قال: «نشاهد اختزالاً لمفهوم الوفاء للمبادئ الإسلامية من خلال التسوية المتعمدة لجميع الأنماط الاجتماعية والثقافية والفنية، بل حتى السياسية في العالم»[٢٦]. وفي هذا الوضع الثقافي العالمي الجاذب أصبح «المسلمون اليوم ضائعين بين تيارات فكرية تحرم كل شيء (وتجعل الحياة جافة أو/ و غير ممكنة) وبين حقائق مهرجان الحياة اللهوية التي تستلبهم (فهم يزعمون رفضها لكن ينتهي بهم الأمر إلى الانخراط فيها أو تقليدها). فلا بد من العودة إلى جوهر ومعنى أخلاق الابتكار الذي نحتاجه اليوم للصمود أمام عولمة الثقافة التي تنتج إمبريالية جديدة في الترفيه وفي اللعب لا يتحكم فيها أحد وقوتها المحركة هي الفوائد المالية التي يحصل عليها المروجون لها [...] والصمود أمام الثقافة العالمية الموحّدة للأنساق والسالبة [للإنسان] يمر [كذلك] عبر تكوين التفكير النقدي والذوق»[٢٧].

وتعرض للكلام عن الإعلام ونفوذه ودوره في المجتمعات المعاصرة، منددأ بالاستيلاء عليه من قِبل ثلة قليلة تدافع عن أفكار معينة تحاول الترويج لها. فلا وجود للموضوعية في كثير من الأحيان. وذكر أن السرعة في إصدار المعلومات هي التي تسيطر، وذلك على حساب المعلومات المنقحة وعلى حساب تعدد الآراء. وبيّن أثر ذلك على السياسة والطبقة الحاكمة، حتى قال: «النظر في الديمقراطية المعاصرة لا يمكن أن

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٥١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

يستغني عن هذه التحليلات. وينبغي أن يبادر المفكرون والمثقفون بالمراجعة الشاملة لهذه الإنجازات وهذه الانحرافات للتجربة الإنسانية عبر التاريخ وصولاً إلى الحقائق المعاصرة. ولا يمكن الاكتفاء بالتغني بمثالية «القيم الإسلامية» بعيداً عن تعقيد العالم»[٢٨].

٢ ـ تطور العلوم

مما ساهم في تعقيد الواقع في العصر الحديث تطور العلوم المختلفة بشكل هائل وسريع جعل العالم المعاصر يتغير حتى لا يكاد يشبه العقدُ العقدَ الذي يليه. ويرى طارق رمضان أن هذا التطور في العلوم عامل مهم من العوامل التي توجب إعادة النظر في أصول الفقه، حيث يقول: «كتلة العلوم التي تراكمت خلال القرون الأربعة الأخيرة وخاصة، وبدون شك، خلال القرن العشرين هي هائلة حقاً. وهذه الثورة العلمية كان لها أثر على جميع التصرفات البشرية وعلى تطور المجتمعات بشكل عام. فالإنسان أصبح يفهم الواقع بشكل أفضل، لكن في نفس الوقت تعقد [هذا الواقع] وكشف عن أبحر محيطة من المجالات التي لا تزال تستدعي التأمل والاكتشاف [...] وهذا الانقلاب أوجب بطبيعة الحال أن يتخصص العلماء بدقة متزايدة حسب المجالات العلمية المختلفة وحتى داخل كل مجال بعينه»[٢٩].

فالحال أن «عالم العلوم الإنسانية والتجريبية والدقيقة قد

(٢٨) المصدر نفسه، ص٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٥١.

تعقد إلى درجة أن اكتساب المعرفة تطور بطريقة هائلة خلال القرن الأخير حتى أصبح من الضروري أن يعاد النظر في طبيعة العلاقة التي وضعها العلماء بين المصادر النصية والظروف الاجتماعية والعلمية»[٣٠].

«كل ما نعلمه الآن عن الحمض النووي والخلايا والأنسجة الحية والأجنة إلى وظيفة المخ وحالات الموت السريري مثلاً، له أثر مباشر على الآراء الفقهية المتوقع إنشاؤها في خصوص الحالات العامة أو الخاصة: من المعالجات الجينية إلى الاستنساخ ومن الإجهاض إلى الإماتة «الرحيمة» (euthanasia)، فلا يمكن إصدار فتوى لا تراعي وضع المعارف المعاصرة [...] وهذا التعقيد لا يقل في مجال العلوم الإنسانية [...] ولا شك أنها [أي العلوم الإنسانية] ليست علوماً «دقيقة» ونهائية، إلا أن مجالاتها المختلفة تأتي بإضاءات ينبغي معرفتها واستيعابها في إعداد الأحكام الأخلاقية التي توجه السلوك البشري الفردي والجماعي»[٣١].

وقد جاء بأمثلة كثيرة في مجالات مختلفة تبين ما يقتضي تجديدَ أصول الفقه في نظره من تعقيد للواقع عموماً وعولمة وتطور للعلوم خصوصاً. ولا يتسع المجال للإتيان عليها كلها، فلنختم هذا المبحث بقوله: «لما نقرأ المؤلفات التي ينتجها العلماء والمفكرون المسلمون المعاصرون، ولما نجول في المجتمعات الإسلامية أو في المجموعات الإسلامية عبر العالم،

(٣٠) المصدر نفسه، ص٤٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

لا يسعنا إلا أن نلاحظ حالة أزمة عميقة ومعممة. فالفكر مستعصى عن التجدد، ورؤية المشروع الاجتماعي جزئية ومجزأة، والتحديات المطروحة من قبل هيمنة الغرب الاقتصادية والثقافية يبدو غير ممكن التغلب عليها، وتفكك المؤسسات السياسية يبدو لا رجعة عنه، والمجتمع المدني مشلول: فإن أنساق الفكر الإسلامي القديم لم تعد كافية لمواجهة هذه التحديات ونشعر في كل مكان أننا نتوصل إلى نهاية مرحلة نتمنى أنها تبشر بتجديد، أقصد سبيلاً جديداً إلى الإصلاح»[٣٢].

ثانياً: مشكلة الفقه وتجديده في الوقت الراهن

من موجبات تجديد أصول الفقه في نظر طارق رمضان ما آل إليه حال الفقه في العصر الراهن من وضعية لا تسمح للمسلمين بالخروج من الأزمات ولا تضاهي التحديات الكبيرة المطروحة. وتلك نتيجة مباشرة لما أصبح عليه الواقع من تعقيد وللفجوة الكبيرة بينه وبين الفكر الإسلامي المعاصر. وحتى الجهود المتتالية الداعية إلى تجديد الفقه والزاحفة على ذلك الدرب ـ وإن كانت أدت دوراً مهماً في النهضة الحديثة التي ظهرت قبل نيف ومئة سنة وقدمت حلولاً جليلة مكنت من تجاوز الجمود ـ لم تعد كافية لبعث الفقه وتفعيل دوره في إخراج المسلمين من الأزمات المتعاقبة عليهم كما تقدم من كلامه. فكان لا بد أولاً من النظر في أسباب ذلك الفشل في سبيل تشخيص ما يقتضيه من معالجة.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٣٣٧ ـ ٣٣٨.

١ ـ التجديد تجديد تكيُّفي

سَبَبُ تعطل الفقه المعاصر عن إخراج المسلمين من الأزمات والنهوض بهم إلى التأثير والتعمير في رأي رمضان هو أن التجديد المنشود والممارس اليوم هو تجديد ينحو نحو الالتحاق بالنظام العالمي الجديد والتكيف معه، فهو تجديد تكيفي. وقد تقدم أنه ذكر أن ذلك كان شيئاً طبيعياً في بداية الأمر لما اضطر إليه العلماء من التكيف مع الحقائق الجديدة بعد ابتعادهم عن الواقع لفترة طويلة. وقد أكد رمضان على أن الحاجة أصبحت ملحةً اليوم على تجاوز ذلك الوضع؛ لأن «"التجديد التكيفي" يطرح إشكالاً أساسياً على الضمير المؤمن المعاصر، ذلك أن "التكيف" مع نظام العالم والعلوم يعبر ضمنياً عن موقفين اثنين تجاه الواقع، هما أننا من جهة نعترف [من خلال هذا التكيف] بأن العالم يتغير ونرضى بأن نتغير معه، ولكن ما نعبر عنه قبل ذلك هو أننا نعيش "التكيف" مع ما يؤول إليه العالم كقدر متحتم لا مفر منه. فعندئذٍ يكون أهم شيء أن نحمي أخلاقياتنا في قلب تطور نلاحظه ولكن بدون الذهاب إلى ملاحظة طبيعته نفسها. فالموقف الأول وهو الاعتراف بالتطور ـ وهو إيجابي، إلا أنه قد يظل غير فعال للغاية ـ يقترن إذن بحالة من "الحماية": نتكيف مع النظام العالمي بإنشاء محاريب تكون فيها الأخلاقية الإسلامية محفوظة شيئاً ما.

وأوضح مثال على ذلك هو مثال إنتاج الفكر الإسلامي في الاقتصاد: نلاحظ طبيعة النظام الرأسمالي ونتكيف معه بإنشاء أنساق مصرفية أو تمويلية تحافظ على المؤسسات أو الأفراد المسلمين بالدفع ببعض المعاملات إلى أن تكون أكثر "إسلامية".

[...] فـ «محاريب» المعاملات الإسلامية في قلب النظام الرأسمالي تؤكد هيمنة هذا النظام وتحاول في نفس الوقت أن تتخذ من داخله وسائل مشتقة لحماية الأخلاقية الإسلامية. [...] هذه هي الحدود والتناقضات الملازمة للتجديد التكيفي الذي غذّى الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر خلال العقود الأخيرة، والتعقيد السريع للمعارف والعلوم هو الذي عرض هذه المعضلة بشكل طبيعي على الضمير المؤمن. فهل المقصود في نهاية المطاف هو اعتماد الأخلاق [الإسلامية] لمجرد التكيف مع متطلبات العالم المتغير، أو المقصود أصالة هو اعتماد الأخلاق بهدف تغيير العالم... لأن هذه الأخلاق ذاتها تشكك في عدله؟ [...]

فالتجديد المعاصر يبحث عن حلول للمشكلات المطروحة، يتبع، يجيب، يتكيف ولكن لا يتوقع ولا يسمح باستشراف المستقبل، فليس لديه توجه إلى تغيير الواقع ولا القدرة على ذلك. [...]

ولئن تكلم العلماء بصفة نظرية عن عالمية وشمولية الأحكام الأخلاقية للإسلام، فإن الواقع بيّن أن الفكر الذي ينتجه علماء التكيف وتطبيقه هو مقاربة «دفاعية» تبحث عن الحماية وعن إنشاء فضاء «حلال» في نظام عالمي مبتعد عن الأخلاق. فلا يزالون يلوذون إلى الترخيص والاستثناء لتسويغ انسجامهم مع الزمان المعاصر. فالنظام العالمي يفرض نفسه بشكل طبيعي على هذه المقاربة الإصلاحية، لكن هي لا تفرض على النظام العالمي إلا القليل من الناحية الأخلاقية. إن المتطلبات الأخلاقية أصبحت حبيسة الإعداد الفقهي المجرد (مع شكليته وفنيته)،

وأصبحت مختزلة في صياغة فقه وفتاوى متخوفين، ومحافظين شكلياً، وهامشيين في كثير من الأحيان»[٣٣].

ولا يعني ذلك أن مدونة الإنتاج الفقهي والإفتائي المعاصر لا فائدة من ورائها، بل «هي ضرورية، لأنها تمكن المسلمين من مواجهة تحديات عصرهم العاجلة. إلا أن هذه الآراء تعزز وتحافظ على التجديد التكيفي»[٣٤] الذي تقدم بيان تعطله عن التأثير في النظام العالمي، سواء على المستوى النظري المتمثل في مراجعة أسس ذلك النظام، أم على المستوى العملي في الصمود أمامه أو تغييره[٣٥].

«فالأخلاقيات الإسلامية المعاصرة أصبحت أخلاقيات دفاعية، متفرجة، «متأخرة» ومنعزلة، ولا تشبه في شيء ما يفرضه كل ضمير ديني وإنساني متمسك بمُثله من إنتاج أخلاقيات بصيرة، مهتمة، ومفتوحة تراجع العالم ونظامه ومكتسباته وانحرافاته بالتفكير في تغييره واقتراح منهجيات واقعية في ذلك»[٣٦].

ولا ينكر رمضان ما أُنجز من ابتكارات في العصر الحديث، بل يقول: «رأينا تأملات جديدة تتولد حول بعض الاكتشافات العلمية والأخلاقيات الطبية والاقتصاد

(٣٣) المصدر نفسه، ص٤٨ ـ ٥١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١١١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١١١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١١١ ـ ١١٢.

والسياسة والحكم والدراسات المتعلقة بالرجل والمرأة والثقافة والحوار بين الأديان وحول المجتمع المدني عموماً. إلا أن هذه الدراسات، كما قلنا، شعاراتها «الضرورة» و«الحاجة»، مما يكرس فكرة أن الفقهاء - في مواجهة ضغط الواقع - مُلزمون بسن آراء فقهية وفتاوى تسمح للمسلمين بالتكيّف مع الحقائق الجديدة، مع المحافظة على حدٍّ أدنى من الأخلاق»[37].

٢ ـ أسلمة العلوم والمعارف

قد تقدمت الإشارة إلى الفجوة الكبيرة بين الفكر الإسلامي والواقع المعقد وتأخر المسلمين في مختلف المجالات والعلوم مما دفعهم إلى الموقف الدفاعي والتكيفي. ويوجه طارق رمضان انتقاده إلى ما ظهر من محاولة سداد الفجوة والالتحاق بالقافلة من خلال «ظهور نعوت مثيرة للجدل، كقولهم «الطب الإسلامي»، و«الاقتصاد الإسلامي»، و«التمويل الإسلامي»، و«علم النفس الإسلامي»، و«علم أصول التدريس (بيداغوجية الإسلامي»، إلخ.

ويمكن أن نفهم نية وغاية هذه المحاولات في إعادة استعمار عالم المعارف بتضخيم استعمال نعت «الإسلامية»، ولكن من الواضح أن العملية شكلية وأننا لا نعالج المشكل الأساسي، وخاصة أننا بهذه الطريقة لا نحل مشكلة الفجوة والتأخر بين مجالات المعرفة المختلفة. فبإضافة نعت

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٦١.

«الإسلامية» إلى كل العلوم «الأخرى» ـ غير «علوم النصوص» ـ لم نكن قد نسقنا بين المقاربات أو حققنا التحاماً بين الأحكام والأخلاق والعلوم. مع أن علوم النصوص ليست أكثر «إسلامية» من علوم الكون، فليس هناك «طب إسلامي» أو «فيزياء فلكية إسلامية» أو «اقتصاد إسلامي»؛ فهل هناك في نهاية المطاف طريقة «إسلامية» في إجراء عملية جراحية على القلب أو الدماغ، أو منهجية إسلامية في فهم قانون العرض والطلب؟ الكلمات تواسينا بلا شك، لكن تغدرنا قبل كل شيء: فالأساليب والتقنيات والمنهجيات العلمية الموضوعة لمعالجة موضوع دراسة ما وتحليله وفهم كيفية اشتغاله، ليست «الإسلامية» في ذاتها، ولا بد أن تخضع لمتطلبات موضوع الدراسة نفسه (النص، الجسم البشري، التجارة، إلخ.). وفي ذلك لا بد أن تظل مستقلة عن الأطر والتقنيات التي يضعها العلماء لمباشرة مجال دراستهم. و«الإسلامي» في الأمر هو الأخلاق والأحكام والمقاصد التي توجه استعمال ـ وحدود استعمال ـ المعارف المراد استعمالها. وهكذا، فليست هناك «علوم إسلامية» في حد ذاتها ولا «طب إسلامي» أو «اقتصاد إسلامي»، إلخ. بل هناك «أخلاقية إسلامية» في معالجة النصوص والجسم البشري أو المعاملات التجارية»[٣٨].

فوصف العلوم بالإسلامية لا يحل المشكل في نظره، وما هي إلا عملية تعالج العلوم معالجة إسلامية في الشكل مع المحافظة على المضمون والغاية دون تطويرها وتوجيهها التوجيه

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

الصحيح. والظاهر من كلامه أنه يعتبر هذه الظاهرة مظهراً من مظاهر التجديد التكيفي.

ولقد جاء بأمثلة كثيرة في مجالات مختلفة على هذا التجديد الذي يتتبع الحقائق لمعالجتها في الشكل للتكيف معها بصبغ صورتها صبغة إسلامية دون النظر في ما تحمله في طياتها من الأضرار ومن المخالفة للمقاصد والأخلاق ودون البحث عن البديل. ومن بين الأمثلة التي جاء بها على ذلك نكتفي بعرض مثال الاقتصاد الإسلامي لإيفائه بالغرض، حيث يقول: «الذي قُدّم ولا يزال يقدم كـ «اقتصاد إسلامي» هو مجموعة من المبادئ والتقنيات (رفض الربا، إيجاب الزكاة، المشاركة في المخاطر، إلخ.) تطبق في قلب النظام الاقتصادي التقليدي بزعم كونها تمثل حلاً بديلاً. فالهدف، في الحقيقة، هو تحقيق نفس النتائج - من حيث التنشيط الاقتصادي والفعالية والمردود والأرباح - لكن مع اجتناب المعاملات المحرمة، وبالخصوص الفائدة والربا والمضاربة [في البورصة] [...]

فنحن هنا أمام نفس الغلط الشكلي الذي انتقدناه في مجالات أخرى. فحين نصف بـ «الاقتصاد الإسلامي» مجموعة من التقنيات المبنية على مبدأين عامين أو ثلاثة منقطعة كل انقطاع عن الإطار الإسلامي الأخلاقي وفلسفة التعاليم الإسلامية العامة المتعلقة بهذا الموضوع، فإننا نوفر لأنفسنا وسائل اقتراح تهيئات شكلية وتقنية بدون مؤاخذة المقاصد العليا للنشاط الاقتصادي. والانحراف لا يقف عند هذا الحد، فهو في غاية الخطورة: فإن هذا «الاقتصاد الإسلامي»، والذي يمكن أن نضيف إليه أخاه «التمويل الإسلامي»، يقترح مجموعة من

الإصلاحات على مستوى التقنيات والإجراءات المتعلقة بالمعاملات في قلب النظام السائد ولا يراجع أسسه، بل بالعكس، فإنه يؤكدها سواء في فلسفته الربحية الإنتاجية أو في هيمنته العالمية. وعلى هذا الوجه، فإن الشعار الكبير «اقتصاد إسلامي» ليس بحلٍّ بديل في شيء، وفي أحسن الأحوال فإنما هو «هامش»... وظيفته تأكيد تفوق «النص الأساسي»، وهو اقتصاد السوق الليبرالي [...]

إن البحث المشروع عن الربح أو الغنى شيء؛ لكن الرضاء بنظام اقتصادي عالمي مدفوع بشكل أعمى ومجنون بهاجس تراكم الثروات والتنمية والنمو الكمي والخصخصة واستبضاع البشر والأموال والخدمات شيء آخر. ولما تقاس هناءة وسلامة المجتمع بمجرد الناتج الوطني الإجمالي (PNB) أو الناتج الداخلي الإجمالي (PIB)، فذلك يعني أن الأخلاق والمقاصد العليا هجرت الفكر بشكل خطير. ويبدو أن الفكر الإسلامي المعاصر، في مجال الاقتصاد، قبِل هذا التناقض العظيم، إذ إن هدفه في نهاية الأمر هو التوصل إلى نفس النتاج الوطني أو الداخلي الإجمالي، لكن بوسائل أخرى.

والإشكال في الحقيقة أعمق من ذلك: فالعلاقة بين المقاصد الضرورية والوسائل، وكلتاهما يجب أن تكون مشروعةً، تقتضي مراجعة جوهرية لفحوى النشاط الاقتصادي ومقاصده. إن الاقتصاد الليبرالي الجديد السائد يَسخر من التعديلات التجميلية ولا يتحرج من استيعابها في منظومته. وهكذا فإن تجارب وآليات ومصطلحات التمويل الإسلامي تدرّس وتستوعب في المصارف الدولية الكبيرة [...]

لا لأنها تمثل حلاً بديلاً فعّالاً، بل لأن العلامة التجارية «إسلامي» تفتح أسواقاً جديدة. فالمنطق الربحي السائد يستوعب في نشاطه كل المبادرات التي، بتقديمها كخيار أو صمود أمام هذا المنطق تفتح أسواقاً جديدة... مربحة للغاية. فالدائرة معيبة وخبيثة، إلا أنها فعالة: يكفي أن تقترح ملصقات وتبدل الاصطلاحات وتكيف الآليات. فالغلاف أخلاقي، لكن محتواه (هاجس المردود والربحية) نفسه تماماً: إن العملية تشبه أن تكون ممارسة تسويقية بحتة [...].

فهل يمكن أن نواصل تشجيعنا للأنماط المعيشية الاستهلاكية في البلدان الصناعية مع ما ينتج عنها من تداعيات خطيرة على التوازنات الاجتماعية وصحة الأرض؟ هل يمكن أن نؤيد النمو الاقتصادي بهوس دون الاهتمام بنتائج هذا النظام على السياسات الاقتصادية والاجتماعية والظواهر التهجيرية وإفقار فئات اجتماعية بأكملها، سواء في المجتمعات الغنية أو الفقيرة، مع التداعيات البيئية الخطيرة فوق ذلك؟ [...] إذا كانت ميزة الاقتصاد الإسلامي الوحيدة هي أن تضمن نفس نتائج الاقتصاد الليبرالي الجديد بوسائل «حلال»، فيجب أن نراجع أنفسنا مراجعة جادة. إن مآلات هذا الاقتصاد الذي ينتج الظلم والموت ودمار الأرض يمكن أن توصف بأي شيء إلا بالحلال [...] وكون الوسائل مشروعة [في الإسلام] لا يمكن أبداً أن يبرر الفساد المتوقع من المآلات والمقاصد والنتائج»[٣٩].

«فليس في ذلك أي صمود ولا أي فكر جديد، ولا أي

(٣٩) المصدر نفسه، ص٣١٥ ـ ٣٢١.

ابتكار في الجملة: كل ما في الأمر أننا «أسلمنا» وسائل التسويق والعلامات التجارية [...] إن هذه العقلية ليست ساذجة فحسب، بل إنها قبل ذلك خطيرة، لأنها تخفي وراء المظهر الإسلامي مقاصدَ لا تبالي كثيراً بالأخلاق»[٤٠].

«وعلى أي حال فلا بد من التحرر من التقليد الأعمى: تقليد العلماء القدماء الذي يجعلنا نعتقد أننا نستطيع مواجهة تحديات عصرنا بالانعزال في الماضي؛ وتقليد النظام الاقتصادي وأنماط العيش السائدة التي تخدعنا بإيهامنا بأننا سننجو بفضل الذوبان في العقليات السائدة وأنساق العصر الحاضر»[٤١].

ويرى رمضان أن من أسباب تقليد الاجتهادات القديمة والخلود إلى القراءة الحرفية «الخوف من الانحراف وعدم احترام النصوص، وكذلك التأثير الكبير القادم من الغرب والثقافة العالمية الموحَّدة. ولا تتوقف [الأسباب] هنا: قد رأينا أن هذا التخوف الحمائي يصحبه خلط كبير بين الديني والثقافي؛ وبين الالتزام بالمقاصد وأخلاقية الوسائل المعيارية والفنية؛ وبين القراءة التي تُقدم بأنها القراءة «الموضوعية» الوحيدة والقراءة «الذكورية» الواضحة، وبين معنى الرسالة الشمولي ومقاربات موغلة في التصنيفية والحزبية إلى درجة أنها تفقد أي فعالية عملية. [...] والنتيجة العامة الكبيرة لجميع هذه الظواهر هي ما آلت إليه من تصور وطرح الوفاء للإسلام على نمط الخصوصية ـ الغيرية[٤٢] أكثر منه على نمط العالمية المشتركة [...].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٤٢) مقصوده أننا ننظر إلى الإسلام كدين خاص بفئة من الناس تفكر داخل =

وبسبب التخوف من انحلال المبادي والأحكام ومن سيطرة الآخر تختنق الفكر الإسلامي حول بعض الرموز وبعض المبادي وبعض الأحكام، بل بعض السمات الثقافية التي كان أساسها الأول هو التفرد والخصوصية والتميز. إن الحفاظ على الذات كان يعني، ولا يزال يعني، بيان وتكرار وتعزيز الغيرية(٤٣): سواء في الغرب أم في الشرق، في حالة الأكثرية أم الأقلية، فإن هذه الحالة الفكرية موجودة في كل مكان. صحح أننا نؤكد على أن القيم الإسلامية «عالمية» وأنها صالحة لكل زمان ولكل المجتمعات، لكن لا تُتصور هذه القيم في كثير من الأحيان إلا في طابعها «الإسلامي» البحت، بحصرها في مهدها [التي انبثقت فيه] وتشكيلها [التاريخي]. خلال التاريخ وعلى مر الأزمات والمخاوف والهيمنات [المختلفة]، انتهى الضمير المسلم إلى التعاطي مع تعاليمه العالمية انطلاقاً من غيريته، أو بعبارة أخرى: إن المسلمين يتصورون العالمية ويتكلمون عنها وعن قيمهم كإقليميين، بل بالأحرى كمدافعين عن الإقليمية شديد المدافعة [. . .]

وإذا كان الواحد الأحد جعلنا شعوباً وقبائل متنوعة، ومتعددي الديانات والألوان والألسنة والثقافات والذاكرات [الجماعية]، فذلك يعني أن العالمية التي يؤمن المسلمون أنها منبثقة عن آخر الرسالات المنزلة هي عالمية مفتوحة بالضرورة

= قوالب فكرية ضيقة محددة وتستجيب لبعض الخصوصيات الثقافية والاجتماعية، أما الآخر الخارج عن هذه القوالب والخصوصيات فلا يمكن أن يندمج في المنظومة الإسلامية، وهذا مناقض لما تقتضيه عالمية التعاليم الإسلامية.

(٤٣) أي الاختلاف والتباين عن الآخر.

ومشتركة وشاملة ومتحركة، وليست عالمية متخوفة ومخصوصة ومتصلبة ومنغلقة»[٤٤].

ثالثاً: مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية

إذا كان الفقه المعاصر على ما ذكر من وضع معطل قاصر عن حل مشكلات المسلمين، فلا بد أن يكون ذلك الخلل راجعاً إلى خلل في مناهج استثمار ذلك الفقه وحال مستثمريه. ولقد ذكر طارق رمضان عناصر عديدة يشكل مجموعها السبب الأكبر في قصور الاجتهاد والمجتهدين عن إنشاء فقه معاصر يضاهي التحديات التي تنزل بالمسلمين في العصر الحديث. وهذه العناصر التي عرضها في سائر كتابه دون ضبطها تحت عناوين، متلازمة تلازماً وثيقاً يرجع بعضها إلى بعض، فلنحاول في هذه المباحث إبراز أهمها والتمييز بينها لمزيد الوضوح.

١ ـ عدم تمكّن علماء المجامع الفقهية من العلوم الحديثة

من جملة العوامل التي أدت إلى تأخر الفقه عن مسايرة الأحداث في نظر طارق رمضان ما آل إليه حال الفقهاء من الانقطاع عن معرفة العلوم الحديثة والتمكن منها، ذلك أن تلك العلوم أساسية في معرفة الواقع ومعالجته بالحلول اللائقة به كما تقدم[٤٥].

يقول طارق رمضان ملاحظاً هذا الإشكال: «الذي يظهر

(٤٤) رمضان، المصدر نفسه، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٤٥) انظر مبحث «٢ ـ تطور العلوم» من هذا الفصل.

بوضوح في زمن تعقيد المعارف والتقنيات هو النقص الطبيعي في معرفة وتمكن الفقهاء وعلماء النصوص من علوم الإنسان والمجتمعات والكون. ومن الواضح أن هذا النقص هو الذي اضطر الفقهاء إلى المقاومة التفاعلية والحمائية، وموقفهم هذا يفهم في الجملة نظراً إلى الظروف»[٤٦]. «فالعالَم تعقد، والنشاطات المحلية أصبحت متصلة بالنظام العالمي، وجميع مجالات العمل البشري أصبحت متوقفة بعضها على بعض ومترابطة بعضها ببعض، وأصبح من المستحيل على العلماء أن يواجهوا هذا التعقيد بالثقة التي كانت لدى علماء الماضي. بل بالعكس، فلكون الصعوبة بهذه الدرجة من الوضوح استوطن الخوف وأنتج فكراً فقهياً مرتعشاً، تفاعلياً، يخاف مما لم يعد يتمكن منه ويعمل على حراسة المراجع المحاصَرة»[٤٧].

«فعلماء النصوص لا بد أن يضموا تطور العلوم التجريبية والإنسانية [. . .] إلى بحوثهم وإلى إنتاجهم الفقهي المتعلق بتلك المجالات. ولا يمكن أن يظل الأمر مقتصراً على صياغة الأجوبة الشكلية، التي لا تهتم إلا بالإطار الهيكلي ـ الذي يكاد يكون فنياً ـ والذي اعتاد الفقهاء العمل داخله منذ أن فاتتهم المعارف في العلوم التجريبية والإنسانية وحلوا بشكل طبيعي ـ وكردة فعل ـ محل المحافظين على الأخلاق ضد «تعديات» العلوم. هذا الأسلوب يفهم بطبيعة الحال إنسانياً وتاريخياً، إلا أنه انتهى إلى حبس الإعداد الأخلاقي في موقف متخوف،

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١١٢ ـ ١١٣.

منفعل ودفاعي في كل المجالات العلمية تقريباً. إن الثقة الأصلية، التي كانت تتسم بأخلاقية حاكمة على المعارف وحاملة لرؤية مقاصدية وغائية، تركت المجال لموقف يتناول النصوص مع الحذر من تطور الظروف الاجتماعية والإنسانية و، بأنه لم يكن لديه نظرة للمستقبل، يتعنت في وضع الإطار الأخلاقي - بأبخس الأثمان - للتكيف مع القيود التي يفرضها الواقع»[٤٨].

٢ - ضعف اعتبار الواقع وهيمنة النصوص المطلقة وسلطة علمائها الخالصة

تبين مما تقدم أن انقطاع العلماء عن التمكن من العلوم الحديثة دفعهم إلى موقف دفاعي ينظر إلى هذه العلوم بعين الحذر والاتهام. وهذا الموقف الدفاعي حسب نظر رمضان أدى بدوره إلى انعزال هذه المعارف، التي من خلالها يكشف عن الظروف الواقعية، عن الإنتاج الفقهي والإفتائي وترك الهيمنة المطلقة للنصوص المجردة ومنح سلطة القرار في سائر المجالات للفقهاء وعلماء النصوص دون غيرهم. وإذا كانت هذه العلوم هي الكاشفة عن واقع الناس الذي من أجله وفيه تقرر الأحكام وتصنع الفتاوى، وإذا كانت هذه العلوم تعقدت بشكل كبير حيث «يستحيل على العالم استيعاب جميعها، بل يستحيل ذلك على مجمع فقهي، لأن هذه العلوم تتعدى مجال اختصاصهم بكثير»[٤٩]، «فإنه أصبح من المستحيل أن يظل

(*) التنقيط المعتمد وفقاً لما جاء في النسخة الفرنسية من كتاب **الإصلاح الجذري**.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٥٤ - ١٥٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص١٥١.

المتخصصون في النصوص وحدهم المحافظين على الوفاء للتعاليم والأخلاق الإسلامية والماسكين السلطة على ذلك»[٥٠].

و«تجدر الإشارة إلى أنه وإن كان عليهم أن يفتوا لظرف محلي ولمجتمع أو ثقافة يعرفونها من الداخل (كعلماء الماضي)، فإن العالم أصبح على درجة من التقارب والمعارف على درجة من الاتصال فيما بينها والظروف على درجة من التشابك والتعقيد حتى أصبح من المستحيل عليهم أن يكتفوا بمجرد معرفتهم المكتسبة بالسليقة حتى يكونوا مواكبين للزمان والمكان»[٥١].

ويسلم رمضان بكون «جميع مجالس الإفتاء في العالم يلجؤون إلى مشورة علماء أو متخصصين قادرين على إخبارهم عن مسائل دقيقة، وهذا بالطبع بشكل تلقائي في مجالات العلوم التجريبية. فهؤلاء الخبراء يقدمون مادتهم ويجيبون عن الأسئلة وأحياناً يبادرون بالرأي والنصيحة ثم يُصدر مجلس العلماء المتخصصين في دراسة المصادر النصية ـ معتمدين على المعلومات التي وفرها العلماء [في العلوم الدقيقة] ـ فتوى في مسألة ما، وذلك في مجلس مغلق غالباً. وهناك مجامع نادرة جداً (أو مناسبات) يجلس فيها العلماء، المتخصصون في النصوص، والعلماء المتخصصون في معرفة علمية ما (لها علاقة بالواقع البشري بالمعنى العام)، ويحددون معاً معالم أخلاقية تطبيقية في مجال معرفي معين [. . .] وهذا أقرب إلى أن يكون استثناء منه أن يكون القاعدة.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٥١.

ومع ذلك فإن التفكير في طبيعة المعارف في العصر الحديث يفرض علينا أن نتساءل عن الإطار وعن المنهجيات المتبعة في مجالس ومجامع الإنتاج الفقهي الإسلامي المعاصر. إننا نشاهد تعقيداً عظيماً في المعارف وثورة عميقة في القدرات البشرية، ومع ذلك فلا يبدو أن هناك أي تغيير في إنتاج الأخلاقية الإسلامية في ضوء هذه التقلبات. هذه الحقيقة، كما تقدم، هي نتيجة إشكال أعمق يتعلق بتأسيس مصادر الفقه و، من ثم، كما سيأتي معنا، إثبات مجالات السلطة في ما يخص الإنتاج الأخلاقي»[٥٢].

ويرى رمضان أن الأمر أسوأ حالاً فيما يتعلق باعتبارهم العلوم الإنسانية في اجتهاداتهم الفقهية، فيقول: «ولا يقل التعقيد في عالم العلوم الإنسانية: سواء في مجال العلوم الاجتماعية أو الأنثروبولوجية أو علم النفس والاقتصاد، إلخ. فإننا أمام نفس ظواهر التعقيد وتراكم المعارف المتصاعدة في التخصص والدقة. ولقد رأينا أنه بما أن هذه المواد أقل «دقة» وأقل قابلية «للإثبات» التجريبي، فإن الفقهاء اعتبروها بسرعة «ثانوية»، وبالتالي، أقل حاجة في أن تدمج في صياغة الفتوى. لا شك أن العودة إلى بحوث المتخصصين وأفكار المفكرين أو فرضيات العمل كانت تبدو نافعة [لدى بعضهم]، إلا أن هذا العمل الاستشاري لم يتمتع قط بالأهمية أو الطبيعة الملزِمة التي يُستشعَر بها في العلوم التجريبية. هذه العلاقة البعيدة بل الحذرة مع العلوم الإنسانية هي القاعدة اليوم، واستشارات العمل تظل هامشية وقليلة التعمق.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١٥٠.

يمكن القول إنّ كافة الإنتاج والنظريات في العلوم الاجتماعية والسياسية أو في علم الاجتماع متجاهلة من قبل العلماء حين صناعة فتواهم (مع أنها تجري في ومن أجل ظروف اجتماعية - تاريخية أُنشئت بخصوصها دراسات معمقة). والدراسات الاستقرائية حول الديناميكيات الاجتماعية التي تحاول استخراج السنن والمبادي التأسيسية وعلاقات السببية المطردة في تطور الجماعات البشرية المركبة لا تهم إلا القلة القليلة من الفقهاء، فإذا بهم يواظبون على الإفتاء بعيداً عن هذه المجالات الدراسية التي لا تزال تعتبر «تقريبية جداً» [في اعتبارهم]»[٥٣].

وهكذا فإن «الأولوية المطلقة التي منحت للنصوص [المجردة عن مشخصات الواقع المعقدة] في إنشاء الفقه وسلطة الفقهاء والأصوليين الخالصة أدت بنا إلى حال اختلال عظيم - بل إلى قطيعة تحدث بينما ندعي بأن الإسلام يستوجب منهجية شمولية - بين مجالات المعارف: علماء «العلوم الإسلامية» (علوم النصوص) يعيشون في اكتفاء ذاتي، بعيداً كل البعد عن البحوث في العلوم الدقيقة والتجريبية والاجتماعية والإنسانية، ويكتفون ببعض المعلومات وخلاصات البحوث لإصدار آراء فقهية حول حقائق وظروف يتجاوزهم تعقيدها حتماً. إن خطر «العلوم بلا ضمير» والتعديات غير المتحكم فيها والانبهار بالنجاح العلمي والإنتاجية المثمرة، كل ذلك واقع بلا شك ولا يمكن أن نستصغر حقيقته ونتائجه،

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

لكن هذا لا يمكن أن يبرر الانقطاع والتأخر الذي نلاحظه اليوم بين إنتاج علماء النصوص (الأصوليين والفقهاء)، ووضع المعارف التي توصل إليها المتخصصون في العلوم التجريبية والإنسانية»[٥٤].

فـ «ترك صناعة الفقه والأخلاق لمسؤولية المتخصصين في النصوص، أي الفقهاء، وحدهم ليس تناقضاً فحسب، بل لا بد وأن يتولد عنه خلل وتعطيل، ولن يبرح تعقيد المعارف العلمية والعملية حتى يبرزهما، بل هو ما يجري اليوم بالفعل. هذه الملاحظة أصبحت واضحة وضوحاً يفرض علينا أن نراجع عن طريق الاستقراء ممارسة الفقه وطبيعة أصوله وتصنيف مصادره. فكما اقترحنا، لا بد أن تثار الأسئلة على مستوى أصول الفقه: هل كان المنهج التقليدي محقاً في حصر مصادر الفقه في النصوص (وكيفية فهمها) وحدها، مع الإشارة الثانوية أو الضمنية إلى الواقع، أو أنه تجب اليوم مراجعة هذا الاختزال لأنه أدى بنا إلى حدود لا تسمح إلا بانضباط أخلاقي شكلي أو هامشي؟»[٥٥].

٣ ـ شكلية المجامع الفقهية وافتقاد النظرة الشمولية والمقاصدية

مما ترتب على العنصرين السابقين (أي ضعف اعتبار الواقع وانفراد علماء النصوص بالقرار) هو ما يؤاخذه طارق رمضان على المجامع الفقهية وطرق الاجتهاد المعاصرة من اتصافهما

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

بالشكلية؛ بمعنى أنهما لا يكادان يهتمان إلا بظواهر القضايا وأشكالها، فيُحكم عليها بالحل إذا وافقت الشرع في الشكل والهيئة مع القصور في النظر إلى الأسس والمنطلقات والأهداف والغايات والمآلات وما يتعلق بها من الظروف والملابسات. وهكذا فلا تعالج المشاكل في أعماقها في نظره، بل تعالج معالجة شكلية وصورية في أغلب الأحيان.

يقول طارق رمضان بهذا الصدد: «لا يمكن في عصرنا الشروع في عمليات إصلاح البشر والعقليات والأفهام والمجتمعات دون امتلاك نظرة شاملة للمشاكل ودون الخوض في مستويات متعددة وبصفة متزامنة بقدر درجة الترابط الكبيرة بين القضايا. ومع ذلك، فإننا إذا تأملنا الفكر الإسلامي المعاصر، يتجلى بشكل ملفت للنظر ـ وبشكل كاشف في نفس الحين ـ أنه غائب أو بعيد جداً عن بعض النقاشات المعاصرة الأساسية. وأسباب ذلك، فيما نرى، هي ذاتها على الدوام: موقف متخوف جداً، وعلى السياج، فيما يخص المسائل التي يضعف فيها تمكن الفقهاء، وافتقاد النظرة الشمولية، المتماسكة والمطورة، لدى العلماء والمفكرين ورجال الميدان، وفي النهاية، توتر المجتمع [الإسلامي] بأكمله، مهووساً بأكثر الأحكام بروزاً وتضييقاً»[٥٦].

ويقول بعد أن تكلم عن الإصلاح السياسي ومتطلباته: «العالم الإسلامي في حاجة إلى أن يتعرض الفقهاء والمتخصصون في دراسة المجتمعات لهذه القضايا وينشئوا مقاربة

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩.

شمولية تراعي التفاعلات بين المجالات المختلفة (التربية، المشاركة المدنية، العمل السياسي، تكوين المجتمع المدني، الانتخابات، إلخ). لدينا علماء نصوص يتكلمون عن ضرورة إطار مرجعي فقهي أو أحكام أخلاقية، ويفتون على وفق ذلك، وهم في واقع الأمر متأخِّرون تماماً عن الواقع ومقتضياته: فإذا بهم ينشئون فكراً فقهياً استناداً إلى قوالب معيارية هيكلية، بينما الأمر أصبح يقتضي ألا تقدر الإصلاحات إلا من خلال عملية تدريجية وفي ضوء سياق الزمان. فالمجتمعات ومجالات العمل البشري أعقد وأشد تشابكاً من أن تدرس من خلال أطر معيارية منعزلة ومجردة يفتي من خلالها ولأجلها الفقهاء. ولا يمكن أن يكتفي بهذه الاختزالات المثالية وغير الناجعة إلا الفكر الشكلي»[٥٧].

ثم يواصل قائلاً: «الخشية من أن تُهمل النصوص أو/و أن تسلب الشعوب الإسلامية [من هويتها] من قبل سيطرة الآخر شجعت القراءات الدفاعية والمعيارية لنصوص الوحي [...] والمقاربة المعيارية المحضة التي انتهجها علماء النصوص المتخصصون في أصول الفقه أو الفقه ـ وإن أمكن بل وجب علينا تفهم مخاوفهم أثناء الأزمات ـ ضيقت المجال وجمدت مؤهلات الممارسة العقلية المستقلة والتحليلية. فأصبحت قضية الغاية عديمة الفائدة، وأصبح العقل الناقد خطراً: إن الأمر انتهى بالفقهاء على مر التاريخ، بسبب التركيز على كتاب واحد [أي نصوص الوحي]، وتضييق مضمونه

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص٣٦٥.

واختزال الإيمان في التسليم بالمعايير [أي الحلال والحرام]، إلى إنشاء مقاربة شكلية للنصوص. ولا تَقِلُّ الشكلية المعيارية والفنية في التعاطي مع النصوص خطورة عن العقل التحليلي والفني في التعاطي مع الكون: فقضية المقاصد مهجورة في كلتا الحالتين»[٥٨].

٤ ـ مثالية الخطاب وغياب الفكر عن كثير من القضايا المعاصرة الأساسية

مما يؤاخذه طارق رمضان على المجامع الفقهية ومناهج الاجتهاد المعاصرة ـ وهو كذلك لا يعدو أن يرجع إلى الملاحظات السابقة ـ أن الخطاب غالباً ما يكون خطاباً مثالياً لا يعالج المشاكل في واقعها بل لا يعتني بها أصلاً، وإنما يكتفي ببيان وسرد الأحكام والقيم المثلى التي ينطوي عليها الإسلام دون الخوض في كثير من القضايا الهامة، فضلاً عن أن يأتي فيها بمبادرات واقتراحات مبتكرة.

يقول طارق رمضان موضحاً هذا الانتقاد من خلال المشاكل التي تعانيها الأسرة المسلمة المعاصرة وموقف العلماء منها: «أكثر التأملات المتعلقة بالمرأة تدور في المؤلفات الكلاسيكية والخطابات التقليدية حول الأهمية البالغة للأسرة في الإسلام؛ فمن أجل حمايتها يؤكد الفقهاء باستمرار على الأحكام التي أثبتتها النصوص، وعلى الدور المركزي للنساء في الحفاظ على الخلية الأسرية. وكون الأسرة أساسية في التعليم الديني مما لا

(٥٨) المصدر نفسه، ص٣٨٢ ـ ٣٨٣.

شك فيه ومن المهم أن نذكّر بالمقاصد والإطار الذي من خلاله تحدد ماهيتها وتعزز في قلب المجتمعات التقليدية أو الحديثة: إلا أنه هنا من جديد، لا بد من نظرة شمولية للقضية في ضوء البيئات الاجتماعية المختلفة المتناوَلة بالبحث. وعند النظر في الإنتاج الفقهي والفتاوى التي تصدرها المجامع المختلفة في أنحاء العالم الإسلامي - وحتى في المجتمعات الغربية - نلاحظ اختلالاً مذهلاً بين [ما يصدر عن هذه المجامع من] التذكير بالأحكام والتأكيد على دور النساء وواجباتهن داخل الأسرة من جهة، وواقع الأُسَرِ الراهن وما يتقلب فيه من أزمات وتوترات وطلاق وعنف وكثير من الآلام المسكوت عنها والمكبوتة من جهة أخرى. وإذا كان التذكير بالأحكام يُطَمئِن بصفة شكلية، فإن دراسة الأوضاع الحقيقية، المعيشة، الفعلية، اليومية، تنتج الأثر المعاكس تماماً، ولا يمكن إلا أن تزعزع المسلمات وتشكك في الخطاب الناعم، التبسيطي التقليدي المتعلق بمثل الأسرة العليا. الأزمة عميقة والقلق منتشر بشدة في الأسر المسلمة في الشرق والغرب. فالتذكير بالأحكام والواجبات والحقوق بصفة حرفية - بعيداً عن أي اعتبار للواقع - قد يمكن من التعامي، لكنه لا يحل أياً من المشاكل التي يواجهها الأزواج والأسر المسلمة اليوم. وعلاوة على ذلك، إذا أكدنا على مجرد مسؤولية النساء والأمهات لحل مشاكل الأسر (والتي لا تعود في نظر بعض العلماء إلا إلى تفريط من قبل النساء وإلى «حداثتهن»)، فعندها يثبت لدينا الدليل على عدم تقييم مقدار الأزمات، وخاصة مقدار التحولات الاجتماعية الطبيعية، التي تقتضي الرجوع إلى المصادر النصية. والذي ينبغي في الجملة هو إيجاد تطبيق وفيّ للمقاصد الكلية يمكّن نفسه من الوسائل

الواقعية الناجعة في إصلاح الأوضاع نحو الأفضل [...] ولا يقتصر على الخطابات الدفاعية والشكلية التي نسمعها اليوم بخصوص معنى الزواج في الإسلام. فمن أجل مواجهة الانحرافات الإباحية الشائعة، يقدم الزواج كواجب، مع القواعد والحقوق التي - لأنها تجمع المؤمنين - يفترض أنها كافية في ضمان نجاح الاقتران. فها نحن من جديد أمام تعاليم وإرشادات معيارية بحتة لا تلبي احتياجات النساء والرجال الذين يرغبون في تأسيس أسرة أو اجتناب طلاق [...].

فلا يمكن تحقيق زواج دائم قائم على الحب من خلال التذكير بالأحكام التكليفية والفتاوى ولوائح الواجبات والحقوق. لكن، مع الأسف، فإن الخطاب الإسلامي المتعلق بالزواج يقتصر أساساً على ذلك [...].

إن الزمان قد تغير والإصرار على التشبث بأن الأُسَرَ تتفكك وتتحطم بسبب النساء و«حرياتهن الجديدة»، يدل بوضوح على انعدام الوعي بالأزمة العميقة التي تمر بها الأبوة في العصر الحديث»[٥٩]. «فالفكر الإسلامي لا يكاد يعالج هذه القضايا مع ما يعصف بالأبوة من أزمة في المجتمعات الإسلامية وفي الجاليات المقيمة بالغرب على وجه أخص [...] أما من جهة الفكر الفقهي، فهناك سكوت واكتفاء، هنا من جديد، بالتذكير بالأحكام التي تحمي مثالية الأسرة»[٦٠].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص٢٨٩ و٢٩٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٢٩٢ في الهامش.

«فالفقهاء ومجامع الإفتاء لا يتعرضون أبداً لهذه القضايا: كل شيء يجري وكأنه ـ من أجل حل مشاكل الأسرة ـ يكفي أن يذكّر الأزواج بواجباتهم وأن يشدد على دور الزوجة خصوصاً [...] فالمقاربة تبسيطية وساذجة أحياناً ومحفوفة بالمخاطر، لأنها لا تساعد في تحليل المشاكل الجوهرية في عمقها وفي حقيقتها اليومية، بتقييم الإصلاحات التي باتت ضرورية لفهم الرسالة في ضوء التحديات المعاصرة»[٦١].

ولا يتوقف هذا الإشكال ـ أي المثالية في الخطاب والتغافل عن الكثير من القضايا الهامة ـ عند قضية الأسرة في نظره، بل يتعداها إلى سائر القضايا والتحديات المطروحة في العصر الحديث. يقول مثلاً في قضية الفقر وتوزيع الثروة: «ولا يختلف الأمر في مكافحة الفقر ومشاريع التضامن الوطنية والدولية. إننا نكرر إلى حد الملل أن الإسلام استوعب في أحكامه العملية احترام الفقير والتضامن عن طريق الزكاة أو مؤسسات الأوقاف. وهذا صحيح بشرط أن يُنظم دفع وجمع وتوزيع الزكاة، وتُنظم مؤسسةُ الأوقاف في ضوء استراتيجية شاملة تضمّ الشرط الأخلاقي إلى الممارسة الاقتصادية وتدبّر مراحل وصول الفقراء إلى الاستقلال (بدلاً من إبقائهم عالة على المعونات). وهذا التدبير، الذي يجب أن يجمع الأبعاد المحلية والوطنية والدولية، لا يزال ضئيلاً في مداولات الفقهاء والمجامع الفقهية. فالمبادي والأحكام والممارسات القديمة تكرر دون أن تستوعب في استراتيجية شاملة من أجل التربية الشعبية

---

(٦١) المصدر نفسه، ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.

ومكافحة الفقر، أو حتى من أجل سياسة اقتصادية جديدة تجاه دول الجنوب. [...] فلا يمكن أن تظل القضية مجرد تعويض خيري يقابل الظلم الذي يحافظ عليه النظام [...] بل الحاجة ملحة على اقتراح مقاربة نقدية للاقتصاد الليبرالي ولإدارة وتوزيع الثروات ومعالجة مشكلة الفقر في العالم. والتجهيزات والإصلاحات لا يمكن أن تكون هيكلية فحسب، بل أسس النظام هي التي يجب أن ينظر ويعاد النظر فيها. [...].

عقلية الربح وتقديس النمو لا تزال نفسها [في كل المجالات] على الدوام وللأسف. فالأجسام المعدلة جينياً [مثلاً] تنتشر في الأسواق بدون أن يشعر بها أغلب الناس [...] والصمود الأكبر [تجاهها] يوجد في أوروبا بفضل حركات وجمعيات معارضة لهذه المعالجات التي لم نتحكم بعد في عواقبها، ولذلك دعت إلى تطبيق «المبدأ الوقائي» [...].

هل قام الضمير الإسلامي المعاصر بصفة عامة ومجامع الفقهاء والعلماء والمتخصصين بصفة خاصة ولو بمجرد العكوف على هذه القضايا؟ هل استنهضوا ضمير النساء والرجال لترشيد اختياراتهم الأخلاقية في الاستهلاك؟ هل تبنوا موقفاً فقهياً واضحاً من هذه المعالجات الجينية التي تحركها دوافع لم تكن على درجة النبل المتصورة ولا تزال مخاطرها محل حيرة مشروعة؟ [...] وأخيراً، فلا يمكننا إلا أن نلاحظ عزلة الفكر الإسلامي الذي يتغنى إنتاجه الكتابي إلى الملل بجلالة المقاصد الضرورية والأخلاق الإسلامية من دون أن نرى شيئاً من ذلك في الواقع وفي حياة المسلمين»[٦٢].

(٦٢) المصدر نفسه، ص٣٣١ ـ ٣٣٤.

٥ ـ إغفال كثير من الاعتبارات الظرفية المؤثرة في فهم النصوص وقراءتها

من الأمور التي تستوجب إعادة النظر في مناهج الاجتهاد في العصر الراهن في نظر طارق رمضان، كون بعض المسائل التي جاءت بها نصوص الشريعة تقرأ قراءة حرفية دون اعتبار السياق الظرفي الذي وردت فيه، أو تقرأ من خلال قراءات قديمة متأثرة ببيئة وثقافة غابرة دون مراعاة الظروف الجديدة ودون تنزيلها على المجتمعات المعاصرة بمراعاة التقاليد والعادات والملابسات التي تحف بها. فهذا إشكال ذو مستويين: الأول هو الاختزالات الحرفية التي لا تراعي السياق الظرفي الذي ورد فيه النص، والثاني هو المحافظة على بعض القراءات والتأويلات القديمة من غير اعتبار الأوضاع الثقافية التي انطلقت منها.

يقول رمضان ـ مع أنه يرى أن هذا القصور واقع في قضايا متعددة ـ: «لا ريب أن الفكر الفقهي الإسلامي حول المرأة هو الذي تضرر أكثر من غيره بسبب الظاهرتين اللتين تكلمنا عنهما: التضييق الحرفي والانعكاس الثقافي»[٦٣]. ونعرض في ما يلي ما جاء به من توضيح للعنصرين من خلال قضية المرأة.

أما فيما يخص العنصر الأول ـ وهو التمسك بظواهر النصوص دون مراعاة السياق الظرفي الذي وردت فيه ـ فيقول: «وكما بينا، فإن الوحي، بالإضافة إلى الأسوة النبوية المثالية، كان يشتمل على تربية إلهية، ترمي خلال ثلاث وعشرين سنة

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص٢٧٥.

ووفقاً للظروف التاريخية إلى إنماء عقلية المسلمين الأوائل وإلى التعاطي مع قضية المرأة بطريقة مختلفة. ومجرد الدراسة المركزة على النصوص والمقارنة لمضامينها وتسلسلها الزمني، كتلك التي قام بها العالم عبد الحليم أبو شقة في كتابه «**تحرير المرأة في عصر الرسالة**»، تكشف عن عملية تحرير متواصلة متغذية برؤية الرسالة الشاملة وبالمقاصد التي ترمي إليها هذه العملية. فيجب، حين قراءة النصوص، الغوص في المحيط الثقافي لذلك الزمان وفهم ما تشير إليه النصوص المتناولة وطبيعة التحديات التي اقتضت صياغتها [...]

فالقرآن والسنة النبوية يقدمان مواقف مبتكرة للغاية، تميزت خاصة بالانفتاح بفضل فهمها للبيئات الاجتماعية وانخراطها الجدلي معها. فالقضية لم تعد قضية مجرد معرفة ما تقوله النصوص عن المرأة، بل صارت قضية فهم ما جاءت تروجه وتعززه وتشرعه بخصوص كينونة المرأة ونفوذها في ضوء البيئة القائمة في زمن نزولها. فلا بد من دراسة العلاقة بين النصوص والسياقات، مما يمكننا من استنباط المبادئ والمقاصد. [...]

إن القراءة الحرفية لا سبيل لها إلى استشعار هذه الحيوية التطويرية والمتوترة مع الزمان والبيئات؛ والتخصص المقتصر على مضمون النصوص ـ كالذي يشترط في المقام الأول في حق الفقهاء ـ من شأنه أن يبتر الرسالة عن جوهرها ومقاصدها العليا على حد سواء.

ولأن هناك نصوصاً تقرأ وتؤوّل أحياناً مجردة عن أي تسلسل زماني وأي سياق، يصبح من المستحيل على بعض

العلماء أن يتجرأ بآراء فقهية واضحة في ضوء المقاصد العليا»[٦٤].

أما فيما يتعلق بالعنصر الثاني ـ وهو المحافظة على القراءات التي جاءت متأثرة بظروف زمنية وثقافية معينة ـ فإن العلماء الأوائل كانوا مراعين للظروف والسياق التي وردت فيها النصوص في كثير من القضايا، إلا أن بالنسبة إلى قضية المرأة «فإن العلماء الأوائل لم تكن لهم القدرة، بحكم ذكورتهم، على الخوض في هذا العمل [أي تتبع عملية التحرير التي أطلقها الوحي بخصوص المرأة وقراءة النصوص على ضوئها]. فبحكم كونهم رجالاً، كاد يستحيل عليهم التركيز على شيء آخر غير تحديد وظيفة المرأة، فضلاً عن كونهم فاعلين في ثقافة معينة، فلم يكونوا ليتجاوزوها [...].

[مع أنه] يلاحظ بالاستقراء أن عدداً من الأحكام تثبت مكانة صريحة للكائن الأنثوي»[٦٥]. وبعد أن تكلم عن بعض هذه الأحكام، كالتي تتعلق بروحانيتها وطلبها للعلم وحقها في التملك وفي إدارة أموالها بحرية وفي اختيار الزوج والخلع وما إلى ذلك، قال: «كل هذه الأحكام تُؤسِّس أسس خطاب راقٍ عن الكائن الأنثوي ومكانته واستقلاله وطموحاته المشروعة قبل أي خطاب عن حقوقها في حدود وظائفها العائلية والاجتماعية.

إن علماء النصوص بعيدون عن هذه الاعتبارات حين شروعهم في الاستنباطات الفقهية الأولى. ولحرصهم على الإطار

(٦٤) المصدر نفسه، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٧٣.

الفقهي، فإن الوظيفة هي التي تهمهم بالدرجة الأولى. وبالإضافة إلى ذلك، فإنهم متأثرون بثقافة المجتمعات الشرقية التقليدية، العربية (أو الفارسية أو الآسيوية) والذكورية التي صاغت العلاقة بين الأجناس وصاغت التصور لمكانة المرأة الطبيعية.

ومجرد الاطلاع على التفسيرات الأولى التي قدمها العلماء الكبار كالطبري والرازي والقرطبي يقنعنا بأنهم كانوا منطبعين فعلاً بثقافة معينة وبأن أفكارهم حول المرأة ـ فيما يخص وظيفتها والمعاملة التي يجب أن تُعامل بها ـ صادرة بنفس القدر، بل ربما أكثر، عن إسقاط ثقافي من صدورها عن قراءة اجتهادية فقهية. هذه [القراءة الاجتهادية] كان بإمكانها، على ضوء نزول الوحي خلال ثلاث وعشرين سنة وتصرفات النبي (ﷺ) والمقاصد العليا المرامة، أن تواصل [ما بدأه الوحي] في اقتراح السبل التحريرية للمرأة لو لم يتوقف المفسرون الأوائل عند ظاهر النصوص في حين، وعند التنصيص على الحقوق والواجبات في حين، وعند العادات المسلم بها في حين آخر. فالرجال، كأول القرّاء والمفسرين للنصوص، لم يشعروا بالحاجة إلى ذلك، في حين أن النساء، اللاتي كنّ يتأثرن بصفة مباشرة بالحقائق الاجتماعية والزيغ المحتمل في تأويل النصوص، كنّ غائبات عن هذا الإنشاء الفقهي. لقد كان مالك بن أنس وأبو حنيفة يتجرآن بأفكار مهمة بخصوص محيطهم، وخاصة في المجالات التي يعرفان ممارساتها من الداخل، كالعلاقات القبلية أو التجارة، إلا أنه كان من المستحيل عليهم أن يعْملوا على قضية المرأة لأنهم لم يكونوا نساء، ولأنهم كان من المستحيل عليهم أن يفهموا من الداخل

كيف كانت تعيش النساء العلاقات الشخصية المتبادلة، وكيف تندمج في الديناميكيات الاجتماعية»[٦٦].

«فانطلاقاً من اعتبار الأعراف الجامدة غالباً في المجتمعات التي كان يفتي لها الفقهاء، والتي كانوا متأثرين بها هم أنفسهم بصفة طبيعية، صار من البديهي أن تسقط على النصوص تأويلات اختزالية، وأحياناً جزئية ومتحيزة نظراً لثقل السياق الثقافي على القراءة ذاتها. [. . .] والمحيط الاجتماعي قد يفتح آفاق الآية أو الحديث أحياناً، وقد يضيقها: وفي حالة المرأة ـ لأن مسائلها حساسة ومرتبطة حتماً بالتقاليد وموازين القوة والنفوذ ـ يمكن أن نلاحظ أن الإسقاط الاختزالي هو الذي كاد أن يسود دون استثناء بما أنه كان يجب الاحتفاظ على الممارسات الثقافية الموجودة أو تبريرها. والوصول [أي وصول المرأة] إلى سلطان المعرفة، وإلى الاستقلال الفكري والمالي، وإلى سوق العمل، وإلى الاختيار والمشاركة السياسية، إلخ، كل هذا ضُيق ونُكر في كثير من الأحيان، لا على ضوء النصوص المجردة، بل بسبب الإسقاطات التي عكستها الظروف الثقافية على النصوص. [. . .]

فمعرفة العلماء الأوائل بمحيطهم الاجتماعي، وثقتهم في مراعاته عند تفسير النصوص، مكنتاهم من التعاطي معها بتحرير مقاصدها وغاياتها بالدرجة الأولى. فكانت مراعاة الثقافات والمجتمعات ههنا تساعد على الالتحام والانفتاح والحيوية. أما

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢٧٤.

فيما يخص قضايا الحكم والسلطة والمرأة، فإن الموقف الثقافي كان معاكساً تماماً: فإن مدار الأمر كان على إثبات وتقييد وتبرير ما استقر عليه الوضع من علاقات وممارسات عرفية. وهكذا فإن ذات العلاقة الجدلية بين النص والواقع سمحت هناك بالمرونة وهنا بالتكريس»[٦٧].

أمثلة تطبيقية

جاء طارق رمضان بأمثلة تطبيقية كثيرة في مجالات مختلفة بغرض إثبات ما تقدم في سائر الفصل من ملاحظات بخصوص الاجتهاد المعاصر ومؤسساته، وقد أوردنا بعضاً منها في موضعها. ولمزيد من التوضيح نضيف عليها بعضاً آخرَ فيما يلي تحت عنوان واحد لرجوعها إلى جملة ملاحظات هذا المبحث، بل ربما هذا الفصل.

ومن جملة ما يستدل به على المآخذ المذكورة ما أورده من أمثلة في مجال الطب الذي يعتبره طارق رمضان من أكثر المجالات التي رعى فيها الفقهاء آراء المتخصصين فيه والتي تعاونوا فيها معهم على إيجاد الحلول المواكبة للتطورات والمتلائمة مع المعارف الطبية المعاصرة، حيث يقول: «الفقهاء والأطباء أنجزوا معًا عملاً معتبراً للوصول إلى اقتراحات أخلاقية إسلامية تطبيقية ملائمة للمعارف الطبية في عصرهم [...] فعلماء النصوص والأطباء أنشؤوا آراء ووجهات نظر فقهية سديدة ومطورة للغاية»[٦٨].

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ص٢٢٣.

فهذا «الإنتاج مذهل والاقتراحات مثيرة للاهتمام ومواكبة للتساؤلات الطبية المعاصرة، فيجب الترحيب بهذا التقدم. ومع ذلك فإن الجهود الفكرية لا تصل دائماً إلى نهاية ما تقتضيه المعارف الطبية المكتسبة في مجتمع ما: إن المعارف الطبية وممارسة الأطباء لا تنبثق من عالم محايد ليس له أي تعلق بالمحيط الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي. فالفكر الأخلاقي الشمولي المتعلق بمتابعة المحتضرين وبالتدخل البشري والمالي الضروريين في العلاجات التي تحافظ على كرامة الأناس المشرفين على الموت يفرض علينا أن نوسع التفكير وأن نستجوب الاختيارات السياسية المتعلقة بمسألة الصحة والطب في المجتمعات الغنية والفقيرة على حد سواء. فلا يكفي أن تدبّر الأخلاقية بطريقة متخصصة وماهرة، بل ينبغي مع ذلك أن تُتصور بطريقة شمولية ونقدية. فالأخلاق المطبقة على الآلات والممارسات الطبية قد تتحول بشكل خطير إلى «أخلاق تقنوية[٦٩]» إذا فقدت الصلة مع التأمل في معنى الاختيارات السياسية والاقتصادية التي تنتمي إليها. هذا الاختزال خطير لأنه قد يصير استغلالاً للتفكير الأخلاقي المتعلق بالتقنيات والممارسات المتخصصة من قبل نظام سياسي واقتصادي يتحاشى ممثلوه مراجعة اختياراتهم وما يترتب عليها من نتائج. ومع الأسف فإنه من النادر أن تسير لجان الفقهاء والأطباء إلى هذا الحد.

إن الآراء الفقهية المتعددة في قضية زرع الأعضاء توضح عمليات الاختزال هذه بجلاء وتكشف عن عدم اكتمال التفكير الأخلاقي [...].

---

(٦٩) المقصود بالتقنوية «Technicist» المبالغة في الثقة والتعلق بالتقنية والفنية على حساب أبعاد وحقائق أخرى.

فمن جديد، يمكننا أن نلاحظ أن المقاربة المطورة للغاية تظل مع ذلك جزئية إذا حكمنا عليها على ضوء الممارسات المحتملة والواقعة في المستشفيات في الزمن الراهن. إن هناك قضايا اقتصادية ومادية - تُفرض على الأطباء بصفة مباشرة أو غير مباشرة - قد تؤثر اليوم بشكل فادح وخطير على القرارات الطبية. فالمقاربة الانتقائية للمعايير التي تحدد الموت (الدماغي و/أو القلبي) وعدم اعتبار (غالباً بتعمد وقصد) المقاربات الشمولية الجديدة المتعلقة بحياة (وبالتالي بموت) الجسم البشري ومراعاة تكلفة الأجهزة التي تبقي على الحياة أو على قيد الحياة والضغط الملازم لحاجة توفير أعضاء للأحياء، فهم أكثر «نفعاً» مكافأة من الأموات: هذه الأبعاد كلها تقتضي تفكيراً أساسياً لا يتأتى بمجرد تبرير مبدأ زرع الأعضاء. إن المبدأ الأخلاقي الذي يقصد إلى حفظ الحياة على المستوى الطبي والتقني قد يُستَغل كما نراه كثيراً في الحياة اليومية، ويستلب ويخان في قلب نظام باتت حوافز العمل فيه تستجيب شيئاً فشيئاً إلى ضغوط ميزانية ومصالح اقتصادية.

ولقد ظهرت مبادرات كثيرة في الصمود أمام هذه الزلات في أنحاء العالم. هناك متخصصون في الأخلاق المسيحية، وحتى البابا نفسه في سنة ٢٠٠٦، طالبوا بضبط وتدقيق المعايير التي تحدد موت النفس البشرية. ومن المتخصصين في الأخلاق من يعارض بعض الممارسات الارتجالية، المنتشرة بشكل متزايد في المستشفيات الأكثر تقدماً من الناحية التقنية، المتعلقة بزرع الأعضاء، ويشككون في المقاربات الطبية التقنوية والاختزالية في تحديد الموت. وفي سويسرا انطلقت حملة إعلانية، خلال خريف السنة ٢٠٠٧ تطالب باختلاف الأطباء الذين يحددون

موت المريض عن الذين يمارسون زرع الأعضاء لاجتناب التعدي والإغراءات الدافعة إلى تعجيل عمليات القرار من أجل «الانتفاع» بالأعضاء المتوفرة في أقرب وقت. ومن الواضح أن الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر غائب عن هذه النقاشات. فبات من الضروري أن نقول ونذكّر بأن المقاربة المتخصصة ـ الضرورية للغاية، كما بينا ـ لا يمكن أن تستغني عن المقاربة الأخلاقية الشمولية التي تراعي جميع المعايير، وخاصة النظم الاقتصادية والاجتماعية التي تندمج فيها هذه الممارسات والتي قد تخون مبدأ كرامة الكائن البشري، مع أن التفكير قد انطلق من أجله ابتداء»[٧٠].

ومما مثّلَ به على المؤاخذات التي أبداها على الفقه المعاصر وأصوله موقف الإنتاج الفقهي والفكري من القضايا البيئية والاقتصادية المعاصرة، حيث يقول: «التأمل في احترام البيئة أو معاملة الحيوانات يكاد يكون منعدماً من الإنتاج الفكري الإسلامي المعاصر. وإن توجد هنا وهناك جمعيات أو منشورات تهتم بالقضية، فإنها تظل هامشية تماماً، فنحن منشغلون «بغير ذلك» بقضايا تبدو أكثر «جدية». إن هذه الظاهرة في الحقيقة كاشفة بقوة عن الانزلاق إلى شكلية معممة على نحو متزايد ومبتعدة عن الواقع على نحو متزايد كذلك: فإننا نكرر إلى ما لا نهاية أن تعاليم الإسلام تدعو إلى احترام البيئة والكائنات الحية، لكن، في نهاية المطاف، فإن هاجس الأحكام يركز انتباهنا على الجوانب الفنية للتعاليم [الدينية] [. . .] فالتأملات حول غايات

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص٢٢٦ ـ ٢٢٩.

العمل البشري والاستهلاك والتنمية غائبة أو تظل سطحية جداً أو ساذجة، فلم تنعقد إلا القليل من التبادلات مع الناشطين والجمعيات ـ غير المسلمة ـ التي تخصصت في هذه المسائل وأدلت بإجابات أخرى غير مجرد الهيكلية أو الشكلية. فالمسلمات والمسلمون، الراغبون في الوفاء لتعاليم الإسلام العميقة والجوهرية، عليهم، في المقام الأول، أن يهتموا بالدراسات ـ والتجارب الميدانية ـ التي تراجع أنماطنا التنموية والاستهلاكية وعلاقتنا النفعية بالطبيعة وغفلتنا الإيكولوجية. بدلاً عن ذلك، فإن الضمائر مختنقة تحت كتلة من الآراء الفقهية والفتاوى المهتمة بمسائل شكلية أو ثانوية (كالمشروعية البحتة لأساليب التذكية الشرعية) بدون اعتبار للمشاكل التي هي أعمق من ذلك بكثير كالتأمل حول أنماط العيش والسلوك والاستهلاك»[٧١].

وقد فرّع هذا الموضوع ـ البيئة والاقتصاد ـ إلى مسائل يبرز من خلالها ما أثبته من الخلل الموجب للتجديد في الأصول، أولها مسألة التذكية الشرعية التي يقول فيها: «مجامع الفقهاء في أنحاء العالم اهتمت بتحديد مشروعية (أي كونها حلالاً) التذكية مع مجرد الاعتناء بالأساليب الفنية في تضحية وذبح الحيوانات. فالأمر كان (ولا يزال) يدور حول تحديد متى، وتحت أي ظروف، يعتبر الحيوان المذبوح من قبل مسلمين (أو غيرهم)، أو حسب هذا الأسلوب أو ذاك، أو بهذه الآلة أو تلك، حلالاً. فالنقاشات والخلافات ـ فضلاً عن ما إذا كانت لحوم أهل

---

(٧١) المصدر نفسه، ص٣٠٣ ـ ٣٠٥.

الكتاب مباحة ـ تركز على عناصر فنية جداً ودقيقة للغاية في أغلب الأحيان: هل يجوز صرع الحيوان؟ كيف يُحدّد أنه حي؟ هل يجب التلفظ بصيغة التضحية أو يمكن الاكتفاء بالتسجيل الصوتي؟ هل يجب أن يكون المذكي مسلماً؟ إلخ. هذه الأسئلة مهمة، بالتأكيد، وذات غاية، إلا أن الأمور تجري وكأن مقاصد التذكية والاستهلاك ذاتها أُهملت تمام الإهمال [...]

إن ذبح الحيوان بالكيفية الصحيحة وفقاً للشعائر الإسلامية مع معاملته معاملة سيئة وهو حي، لا يزال، في نظر المبادي الإسلامية المبلغة من قبل الرسول (ﷺ)، خطأ وخيانة للرسالة [...] فبالرجوع إلى النصوص وإلى السنة النبوية وباعتبار عواقب منطق الإنتاجوية المعاصرة، يتبين إلى أي حد تفرّغ المقاربة الشكلية والفنية الرسالةَ الروحانية من كامل محتواها [...] فـ «التجديد التكييفي» المتعلق بالوسائل يتحول هنا، من خلال انحراف بالغ، إلى خداع محض: احترام شديد لشكل الرسالة، وخيانة واضحة لمضمونها»[٧٢].

ومن المسائل التي ساقها تحت موضوع البيئة والاقتصاد قضية الاستهلاك، التي عدّ الانحراف فيها مظهراً آخرَ من مظاهر الخلل الذي يصيب الاجتهاد المعاصر، فيقول: «فنحن من جديد أمام تشويه عميق وخطير للتعاليم الإسلامية باسم شكلية وباسم هوس تجاه الأحكام يضللان الفكر ويفسدان مضمون الإصلاح. إن عملية الاستهلاك على ملتقى الطرق بين الضمير والمقاصد والأخلاق واحترام الكرامة البشرية

(٧٢) المصدر نفسه، ص٣٠٧ ـ ٣٠٩.

والبيئة والحيوانات، وأخيراً فهم - ولو بصفة سطحية - طريقة عمل الاقتصاد العالمي. [...] فشراء البضائع والأطعمة والأشربة المنتجة من قبل الشركات المتعددة الجنسيات (multinationale) التي تستوطن في الأسواق التقليدية وتستغل اليد العاملة المحلية، وخاصة الأطفال، مختلف اختلافاً جوهرياً عن تبني نمط استهلاكي أقرب إلى الأخلاق، وواعي بالمقاصد بقدر وعيه بالوسائل.

غير أن سوق الحلال واقتصاد البضائع التي تسمى «إسلامية» نميا بشكل هائل في السنوات الأخيرة. ونشاهد ذات الانحرافات في محاولة الحصول على ذات النتائج من خلال وسائل وأموال تعتبر حلالاً من دون طرح سؤال المقاصد والعقلية الإنتاجوية المركنتلية[٧٣] والمادية الناجمة عن هذه الآليات. ولا يكاد الاهتمام يتوجه إلى تبديد الموارد الطبيعية واستغلال الرجال النساء والأطفال وإهانة الحيوان؛ كل ما يهم، في النهاية، هو ما يتعلق بمشروعية المنتج المعروض للاستهلاك أو الارتداء وبـ «إسلامية» المعاملات المالية التي سمحت بظهوره في السوق. إن عملية أسلمة الوسائل هذه، عند تبريرها رأسمالية لا أخلاق لها في مراعاة المآلات، فإنها تعبر التعبير الأبلغ والأخبث عن

---

(٧٣) النظام المركنتلي التجاري (Mercantilism) هو نظام اقتصادي نشأ في أوروبا خلال تقسيم الإقطاعيات لتعزيز ثروة الدولة وزيادة ملكيتها من المعدنين الذهب والفضة عن طريق التنظيم الحكومي الصادر لكامل الاقتصاد الوطني وانتهاء في سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة وإنشاء الاحتكارات التجارية الخارجية، انظر: حسن النجفي، **القاموس الاقتصادي - المركنتالزم (المذهب التجاري)** (بغداد: مديرية مطبعة الإدارة المحلية، ١٩٧٧)، ص٢٠٧.

الشكلية العقيمة التي تعمل ضد القيم التي تدعي الدفاع عنها. [...] فليس في ذلك أدنى صمود ولا أدنى فكر جديد و، في الجملة، لا أدنى ابتكار: فإننا «أسلمنا» وسائل التسويق بكل بساطة (وليس دائماً في الحقيقة)، فضلاً عن العلامة التجارية... وهذه العقلية ليست ساذجة فحسب، لكنها قبل ذلك خطيرة، لأنها تخفي وراء صبغة من «الإسلامية» مقاصد لا تبالي كثيراً بالأخلاق، وأحياناً لا تبالي بالأضرار الجانبية التي تنتجها هذه الآليات الاقتصادية. فكما أنه يُكتفى بمجرد الجانب الفني و«الإسلامي» لتذكية الحيوانات بدون كبير الاهتمام بالطريقة التي كانت تعامل بها وهي حية، فإنه لا يهتم كثيراً بالطريقة التي يُستغلّ بها العمال، في سائر مجالات العمل الاقتصادي، حتى تقدم لنا البضائع «الإسلامية» الجديدة [...] فإننا بهذا لا نهون من شأن هذه الجوانب فحسب، بل إننا، فوق ذلك، نحافظ على نفس العقلية، نفس المنطق الكسبي المفرط، والإنتاجوية والربحية العمياوين. [...] وفي نهاية المطاف، فإن الملصّق «إسلام»، المسوق بلا حدود، ينتج أموالاً ضخمة: فالدائرة اكتملت، والنظام الرأس مالي نجح بنجاعة في استرداد مرجعية كان من المفترض أن تقاومه، وذلك بالتعاون مع عاملين ومستهلكين هم مسلمون أنفسهم»[٧٤]. وهكذا فإنه مثّل لما أبداه من الانتقادات الموجبة للتجديد في أصول الفقه بأمثلة كثيرة في مجالات مختلفة، نكتفي منها بما عرضنا.

(٧٤) المصدر نفسه، ص٣٢٣ ـ ٣٢٥.

الفصل الرابع

تقييم ومناقشة

تمهيد

بعد عرضنا لأهم الملاحظات التي اعتبرها طارق رمضان من موجبات التجديد في أصول الفقه، نعمد في هذا الفصل إلى دراستها وتحليلها في ضوء معطيات علم أصول الفقه، ومن ثم فإننا سوف لن نخوض في مناقشة تشخيصه للواقع المعاصر واضطراباته وعجز المسلمين عن التأثير فيه وأسباب ذلك العجز، لخروج ذلك عن نطاق بحثنا. ومع ذلك فإننا نتفق معه على مجمل أطروحته وملاحظاته التي قدمها حول الواقع المعاصر وموقف المسلمين وإنتاجهم الفكري منه. ومن هنا فإن مناقشتنا سوف تركز خاصة على الفقه وأصوله وعلاقة هذه الملاحظات التي أبداها بالخلل الذي ظهر فيهما. ففي المبحث الأول نقدم تقييماً عاماً نأتي فيه بأهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما عرضناه من كلام طارق رمضان وخاصة المتعلقة منها بعلم أصول الفقه، ثم نعمد في المبحث الثاني والأخير إلى تحليل بعض هذه النتائج المتعلقة بأصول الفقه على ضوء هذا العلم ومعطياته.

أولاً: تقييم عام للموجبات المنسوبة لضرورة التجديد

١ - تقييم موجب تعقيد الواقع

أبرز الأسباب التي اعتبرها طارق رمضان من الموجبات الأساسية للتجديد في أصول الفقه هي ما آل إليه الواقع من تطور وتعقيد قَلَبَ العالم رأساً على عقب. ويبدو كأنه جعله الموجب الوحيد وأن الموجبات الأخرى من آثاره المباشرة أو غير المباشرة. وكتابه **الإصلاح الجذري** لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من ذكر الواقع ووصفه وربطه بالاجتهاد ومناهجه.

وفي مستهل المبحث الذي عقدناه تحت عنوان «تعقيد الواقع» جاء توصيف طارق رمضان لحال علماء السلف مع واقعهم وسليقتهم في استيعابه وبناء الأحكام على وفق معرفته، وأن استيعاب هذه المعرفة أصبح شبه مستحيل في عصرنا، لما آلت إليه هذه المعرفة من تعقيد ولما أصبحت تقتضيه من مراعاة معايير عديدة وصعبة. وفي المبحث الأول جاء كلامه عن العولمة وتطور العلوم شاهداً على هذا التعقيد الرهيب الذي آل إليه الواقع المعاصر. وقد أوضح ما صحب ذلك التعقيد من خلل وفساد، وبيّن حال المسلمين تجاه هذه الحقائق وتخلفهم عن التأثير فيها، فضلاً عن إيجاد البدائل لها، وأنهم خاضعون لها رغم رفضهم لها في الظاهر، فكان هذا مما يفرض إعادة النظر في أصول الفقه حسب رأيه.

وليس من الإجحاف التساؤل عن علاقة هذه الملاحظات حول الواقع المعاصر بأصول الفقه. فإننا قد أطلنا في نقل كلامه بخصوص الواقع وتعقده وعجز المسلمين عن السيطرة عليه، ولم

يأتِ من ذلك كلام مباشر حول علاقة هذا العجز بعلم أصول الفقه ودوره في معالجته، أو بعبارة أخرى: لم يأتِ كلام مباشر عن سبب إيجاب تعقيد الواقع لتجديد الأصول. غير أننا أشرنا إلى ما ذكره من أن العلماء لم يظلوا ملمين بمعرفة الواقع بسليقتهم كما كان عليه حال علماء السلف لبساطة واقعهم، وهذا ما جعل العلماء القدامى في غنًى عن تضمين الواقع في تنظيرهم الأصولي بشكل مباشر حسب نظره. وأما ما آل إليه الواقع اليوم من تشابك وتعقيد، فهذا مما يوجب إعادة النظر في علم الأصول ليضاف إليه ما يكون عوناً على تدارك ما فات المجتهدين من معرفة الواقع لتستنبط الأحكام على وفقه. فكان ما جاء في سائر هذا الفصل من كلام عن الواقع مجرد استدلال لإثبات تعقيد هذا الواقع وتباينه عن الواقع القديم، ولم يكن استدلالاً مباشراً على أن ذلك التعقيد من موجبات التجديد في أصول الفقه. إلا أن هذا الفصل بأكمله بمثابة التمهيد لما سيأتي من الموجبات، إذ إنها تدور كلها حول الواقع وتخلف المسلمين عن التأثير فيه ومقابلته بالأجوبة الملائمة. فكان من الجدير بنا أن نعقد فصلاً يذكر الواقع عموماً كموجب رئيس من موجبات تجديد أصول الفقه على رأي طارق رمضان.

٢ ـ تقييم موجب مشكلة الفقه وتجديده

في هذا المبحث (مشكلة الفقه وتجديده اليوم) حاولنا جمع كلام طارق رمضان الذي يوجه فيه انتقاده إلى الفقه المعاصر، حيث يعتبر أنه لم يرقَ إلى مستوى التحديات والإشكالات التي يطرحها الواقع المعاصر رغم محاولات الإصلاح والتجديد فيه، فكان هذا موجباً من موجبات التجديد في أصول الفقه في نظره.

تطرقنا في المبحث الأول من هذا الفصل إلى تشخيصه لأسباب تعطل الفقه عن إخراج المسلمين من الأزمات والنهوض بهم إلى التأثير والتعمير. وكانت أهمها أن التجديد الفقهي المرام والممارس اليوم هو تجديد يتجه نحو التكيف مع الواقع الجديد والاستسلام له مع الحفاظ على المبادئ الإسلامية دون أن يتجه إلى تغييره أو التأثير فيه، وضرب على ذلك مثال الاقتصاد الإسلامي الذي يتكيف مع النظام الرأسمالي بتعديل بعض الإجراءات والعقود المخالفة للمبادئ الإسلامية مع الاستسلام لهيمنة هذا النظام دون السعي إلى تقديم البديل.

ثم جاء كلامه في المبحث الثاني عن أسلمة العلوم والمعارف التي اعتبرها من مظاهر التجديد التكيفي، حيث إنها عمليات تعالج العلوم معالجة إسلامية في الشكل مع المحافظة على المضمون والغاية دون تطويرها وتوجيهها التوجيه الصحيح. وذكر أن الخروج من هذه العقلية التكيفية يستوجب التحرر من التقليد الأعمى لإنتاج العلماء القدامى الذي لا يمكننا من مواجهة تحديات عصرنا، ومن تقليد منهج الأنظمة السائدة التي توهمنا بأننا سننجو بالذوبان فيها. وذكر أن من أسباب هذا التقليد الخوف من الانحراف وعدم احترام النصوص وهيمنة الغرب والخلط بين الدين والثقافة وبين المقاصد والوسائل، إلخ.

ومن جديد، فإنه رغم وجاهة انتقاداته وتحليلاته حول مشكلة تجديد الفقه والفكر الإسلامي في العصر الحديث، لم يربط ذلك بضرورة تجديد أصول الفقه، بمعنى أنه لم يبين علاقة تعطل الفقه عن تقديم البدائل وإحداث التغير بما أصاب علم

أصول الفقه من خلل أو نقص يستوجب الانتباه إليه. فتحليلاته أقرب إلى تشخيص موجبات التجديد في الدين (بمعنى التدين) بصفة عامة منه إلى تشخيص موجبات التجديد في أصول الفقه بصفة خاصة. وقد يُعترض علينا بأن هذا الخلل في الفقه المعاصر ناتج عن خلل في أصول الفقه قد أشار إليه آنفاً، وهو أن علم الأصول لم ينتج منهجاً يمكّن من استنباط أحكام وفية للواقع وتطوراته على قدر ما أنتج منهجاً يمكّن من استنباط أحكام وفية للنصوص وأساليبها. وهذا صحيح، إلا أنه قد يرد على ذلك بأن مشكلة الفقه التي تعرّض إليها لا ترجع إلى ذلك وإنما ترجع إلى أمور أخرى قد ذكر بعضاً منها، كالعامل النفسي وهو الخوف من مخالفة النصوص والامتصاص من قبل الغرب، أو العامل المنهجي وهو عدم تفعيل المقاصد والأصول الصحيحة، فلا يكون الحل في إصلاح الأصول وإنما في البحث عن طريقة لتفعيلها، أو غيرها من العوامل السياسية أو الاجتماعية، إلخ، فلا يكون الحل في تجديد أصول الفقه عندئذ.

وعلى أية حال فإن الذي نقصده هو أنه ـ وإن كان أشار إلى أهمية التجديد في أصول الفقه للتصدي لهذه المشاكل ـ كان عليه أن يوضح ويفصل استدلاله على العلاقة بين هذا التأزم الذي أصاب الفقه المعاصر وبين ما يستوجبه من تجديد في أصول الفقه. فإنّا كثيراً ما وجدناه يسوق كلاماً طويلاً وتحليلات مفصلة حول الواقع ومشاكله وتأخر المسلمين عن مواكبته دون أن يصحب ذلك بما يستحقه من تفصيل حول أصول الفقه ودور الخلل الذي أصابه أو دور تعطله في تلك المشاكل المشخصة.

٣ ـ تقييم موجب مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية

دار كلام طارق رمضان في هذا المبحث (مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية) حول بعض أسباب تعطل الفقه المعاصر عن تغيير العالم الراجعة إلى أحوال منتجيه ومناهج إنتاجهم، فَعَدَّ تلك الأسباب ضمن مجموعة الموجبات التي تستلزم التجديد في أصول الفقه.

وأول ما عرضناه ـ في المبحث الأول من الفصل الثالث ـ من انتقاداته الموجهة إلى منتجي الفقه المعاصر هو ضعف إلمامهم بالعلوم الحديثة الممكّنة من معرفة الواقع. وقد رأى أن هذا النقص هو الذي اضطرهم إلى اتخاذ مواقف دفاعية تركز على حماية المبادئ أكثر من تركيزها على تغيير الأنظمة. فبهذا الضعف أصبح ذلك الإنتاج حذراً من تطور الظروف، ولم تعد له رؤية مستقبلية، وإنما أصبح همه الوحيد هو وضع الإطار الأخلاقي للتكيف مع القيود التي يفرضها الواقع كما ذكر.

وفي المبحث الثاني قرر أن من نتائج ما ترتب على ضعف تمكن العلماء من العلوم الحديثة من موقف دفاعي يحذر ويتهم تلك العلوم، من نتائج ما ترتب على ذلك أن هذه المعارف التي تكشف عن الظروف الواقعية ظلت مهجورة من الإنتاج الفقهي والإفتائي، وأن سلطة القرار في سائر المجالات اقتصرت على الفقهاء وعلماء النصوص دون غيرهم. وخطورة ذلك تكمن حسب رأيه في أن هذه العلوم هي الكاشفة عن واقع الناس الذي من أجله وفيه تقرر الأحكام وتصنع الفتاوى، وأن هذا الموقف أحدث قطيعة بين الإنتاج الفقهي وذلك الواقع. فلا يمكن أن تظل المحافظة على الوفاء للتعاليم الإسلامية رهينة

المتخصصين في النصوص وحدهم. ومع اعترافه بأن جميع المجالس الإفتائية تضم خبراء تستشيرهم في بعض المسائل المتعلقة بالعلوم الدقيقة خاصة، إلا أنه يرى أن ذلك لا يفي بالغرض لما آلت إليه طبيعة المعارف في العصر الحديث. وذلك النقص ناتج في نظره عن خلل في أصول الفقه على مستوى مصادر الفقه وإثباتها ومن ثم إثبات سلطة منتجي ذلك الفقه، حيث إن المنهج الأصولي التقليدي يحصر مصادر الفقه في النصوص (وكيفية فهمها) وحدها مع الإشارة الثانوية أو الضمنية إلى الواقع.

وفي المبحث الثالث جاءت ـ كموجب من موجبات التجديد في أصول الفقه ـ نتيجة ترتبت على العنصرين السابقين، هي شكلية المجالس الفقهية في معالجتها المشاكل الواقعية المطروحة عليها وافتقادها النظرة الشمولية والمقاصدية رغم تشبّع إنتاج العلماء الكتابي بترديد ميزات المقاصد الكلية والأخلاقية الإسلامية. ودور أصول الفقه في هذا الاختلال يكمن في أن هذا العلم ظل يركز على نصوص الوحي مع اختزال مضامينها في الأحكام المعيارية مما انتهى بالفقهاء إلى تلك المقاربة الشكلية للنصوص.

في المبحث الرابع عرضنا انتقاداً آخر موجهاً إلى المجامع الفقهية ومناهج الاجتهاد المعاصرة، يعود بطريقة أو بأخرى إلى الملاحظات السابقة، وهو أن خطابها كثيراً ما يكون خطاباً مثالياً لا يغوص في تحليل المشاكل على ضوء واقعها المشخص وإنما يكتفي بسرد الأحكام والقيم المثلى، ولا يتعرض لكثير من القضايا الأساسية المطروحة على المجتمعات الحديثة رغم أن

مجالات العمل البشري أصبحت على درجة كبيرة من التشابك والترابط فيما بينها.

في المبحث الخامس والأخير استخرجنا ملاحظة أخرى يعتبرها من العوامل الموجبة للتجديد في أصول الفقه وهي ملاحظة ذات بعدين اثنين: الأول عدم مراعاة السياق الظرفي الذي ورد فيه النص حين استنباط الأحكام منه، والثاني: تقليد بعض القراءات القديمة دون مراعاة ما تأثرت به من العوامل البيئية والثقافية والتاريخية. وضرب على ذلك مثال قضية المرأة التي تقرَّرت الأحكام في حقها من خلال الوقوف على ظواهر النصوص دون مراعاة ظروف المرأة الاجتماعية التي جاء الوحي لمعالجتها، أو بالرجوع إلى آراء قديمة دون مراعاة ما تأثرت به من أوضاع المرأة في زمن صدورها.

وكانت ملاحظاته في هذا الفصل أكثر ارتباطاً بالخلل الذي تستوجب إصلاحه في أصول الفقه من الملاحظات التي جاءت في الفصول السابقة، فربط بين ضعف تمكن العلماء من العلوم الحديثة وتهميشهم إياها في إنتاجهم الفقهي، وبين خلل على مستوى مصادر الأحكام وإثباتها، ومن ثم خلل على مستوى سلطة منتجي الفقه، وربط بين شكلية المجالس الفقهية في معالجتها المشاكل الواقعية وكون علم أصول الفقه لا يكاد يركز إلا على نصوص الوحي مع تضييق مضمونها على الأحكام المعيارية. إلا أننا نعتبر أنه لم يفصل البيان في علاقة هذه الملاحظات حول الواقع وقصور المسلمين في معالجته بالخلل في أصول الفقه بما يفي بالغرض وإنما كانت إشارات عابرة، بل لم يقم بذلك الربط أصلاً في بعض هذه الملاحظات التي

ذكرها، ومن بينها الملاحظة التي جاءت في المبحث الخامس.

فالذي يمكن أن نخلص إليه هنا ـ مع تسليمنا بعمق ووجاهة التحليلات التي قوّم بها موقف المسلمين تجاه الواقع المعاصر ـ هو: أن كتابه **الإصلاح الجذري** رغم أنه مخصص للكلام عن تجديد الدين من خلال تجديد أصول الفقه، فإن الكلام الذي جاء فيه عن موجبات التجديد في أصول الفقه (بل عن تجديد أصول الفقه عموماً) كلام عام لا يدخل في تفاصيل هذا العلم ولا يقومه تقويماً يليق بخطورة الموضوع. ولعله قصد بذلك توجيهاً عاماً يوجهه إلى المهتمين بهذا الشأن ليستشعروا بضرورة وأهمية هذا التجديد فيعملوا على إنجازه بمراعاة تلك الملاحظات، كما يفهم ذلك من قوله: «مقاربتنا تقدم إطاراً غير نهائي، وإنما تفرض مراجعة نقدية للمناهج والتصنيفات التقليدية [...] فمساهمتنا تقتصر على إثارة التساؤلات حول المناهج مع إصدار الانتقادات الجوهرية تجاه الطبيعة الشكلية أو غير الملائمة التي تتصف بها الأجوبة المقترحة [لمعالجة قضايا العصر الحديث]. ثم يكون الأمر متروكاً للعلماء والخبراء في المجالات المعرفية المختلفة ليمدونا بالحلول الجديدة والناجعة»[١].

٤ ـ تقييم عام

أول سؤال يجدر طرحه بعد التأمل فيما عرضناه من كلام طارق رمضان عن موجبات التجديد في أصول الفقه هو: هل

(١) Tariq Ramadan, *La Réforme Radicale*, (Paris: Presses du Châtelet, 2008). P. 12 - 13.

يعتقد رمضان أن كل ما ذكره عن الظروف الواقعية ومشاكلها وتخلف المسلمين عن مواكبتها والتأثير فيها راجع إلى تعطل الفقه وتخلفه؟ وهل من أهداف الفقه أن يحل هذه المشاكل وأن يقترح أنظمة اقتصادية واجتماعية وسياسية وأنماطاً حياتية بديلة؟ ثم إذا كان الأمر كذلك، فما علاقة تعطل الفقه المعاصر عن القيام بدوره بعلم أصول الفقه؟ وهل يكون حصر الحل في معالجة ما كان عليه علم أصول الفقه من خلل كافياً للخروج من المأزق ولعودة الفقه إلى النهوض بذلك الدور، أم أن الحل لا يقتصر على ذلك؟

أما بالنسبة إلى السؤالين الأولين فإن الجواب عنهما قد يكون في أحد احتمالين:

الأول: أنه لم يذكر هذه الملاحظات حول الواقع وتعقيده وتخلف المسلمين عن التأثير فيه ليحمل تأزم الفقه مسؤولية ذلك التخلف، وإنما ذكر ذلك للتنبيه على ضرورة اعتبار تلك الملاحظات حين صناعة الفقه وصياغته ليكون ملائماً لتلك الظروف فيساهم في تحسينها.

الثاني: أنه يرى أن هذه الملاحظات راجعة إلى تأزم الفقه وتخلفه، وأن حل هذه المشاكل واقتراح البدائل عن الأنظمة والأنماط السائدة من مهام الفقه ومسؤولياته. والظاهر، بل الواضح من تتبع كلامه هو أن الذي يقصده هو ما ذكرناه في الاحتمال الثاني. وهذا يعني أنه يرى أن دور الفقه لا يقتصر على الحكم على واقع الناس فحسب بل يشمل توجيهه والتأثير فيه وتغييره، وهو ما يبدو واضحاً من ملاحظاته في المبحث الثاني في ما يخص «مشكلة الفقه وتجدده اليوم»، حيث ذكر

أسباب تعطل الفقه عن إخراج المسلمين من الأزمات والنهوض بهم، وأن من أهمها أن الفقه المعاصر لا يتجه إلى تغيير الواقع وتقديم البدائل على ما هو سائد فيه. فدور الفقه لا يقتصر على الحكم على أعمال الناس بعد وقوعها حسب رأيه. وهذا الحكم «البعدي» هو ما يشير إليه عند كلامه عن «التجديد التكيفي» الذي يصف به الفقه المعاصر، كما يبدو واضحاً من قوله: «لقد تبين سبب عدم كفاية عملية التكيف، حيث إنها تختزل الالتزام بالرسالة والأخلاق في عملية تفكير بعدي دائماً [...] في نظام عالمي لا تصوره رؤية ولا يحوّله عمل قبلي فينتهي إلى فرض نفسه على عقل وضمير البشر»[٢].

ومما يترتب على هذا الرأي هو أن صناعة الفقه يجب أن تصبح شاملة للفكر وسائر العلوم التجريبية والإنسانية على قدر اشتمالها على علوم النصوص الشرعية. فإذا كان الاقتصار على الحكم على الواقع يكفي فيه معرفة النصوص الشرعية مع استشارة الخبراء في العلوم التي تكشف عن ذلك الواقع، فإن تغيير الواقع وتقديم البدائل على ما فسد منه لا يكون إلا باعتبار العلوم التجريبية والإنسانية على قدر اعتبار العلوم الشرعية. ولذلك رأيناه يعترض[٣] على التمييز بين العلوم التي توصف بالإسلامية أو الشرعية والعلوم الأخرى، باعتبار أن كل هذه العلوم، سواء التي وصفت بالإسلامية أم غيرها، تخضع إلى موضوع دراستها فلا تكون إسلامية في ذاتها وإنما تكون إسلامية

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٦.

(٣) انظر فقرة ٢ ـ «أسلمة العلوم والمعارف» في المبحث الثاني من الفصل الثالث من هذا الكتاب.

نظراً إلى ما قصد من ورائها، فإذا قصد بعلم من العلوم الوصول إلى المراد الإلهي فلا عبرة بتمييزه عن العلوم التي توصف بالشرعية.

وهذا يسوقنا إلى جوابه عن السؤال الثالث ـ أي علاقة أصول الفقه بتعطل الفقه المعاصر ـ وهو أن علم أصول الفقه لا يعتبر الواقع مرجعاً من مراجع صناعة الفقه، ولا يدمج العلوم التي توصل إلى معرفته في العلوم التي تشترط لتلك الصناعة، ولا يمنح سلطة القرار إلى علماء الواقع بجانب علماء النصوص.

وأما جوابه عن السؤال الرابع ـ أي ما إذا كان الحل يقتصر على مراجعة ما كان عليه علم أصول الفقه من خلل أم لا ـ فإنه يأتي في اقتراحاته التي يقترحها في تجديد أصول الفقه على وفق الملاحظات المعروضة، إذ إن تلك الاقتراحات توحي بأن ذلك التجديد في أصول الفقه سوف يعالج هذا التأزم الذي أصيب به الفقه المعاصر وينهض به من جديد إلى دور التأثير والتغيير، ويمكن تلخيص هذه المقترحات في النقاط التالية:

١ ـ اعتبار الواقع مصدراً من مصادر الأحكام مع إعادة تقسيم وهيكلة هذه المصادر.

يقول بهذا الخصوص: «إن إيجاد وسائل إصلاح تحولي [بديل عن الإصلاح التكيفي] وتحقيق أخلاقية بصيرة تلازم التطورات المعرفية وتستوعبها، يقتضي أول ما يقتضي إعادة النظر في منظومة أصول الفقه التقليدية. وأول شروط ذلك هو التأكيد الواضح على أن هذه الأصول لا تقتصر على المصادر النصية بل

تشمل كذلك كتاب الكون وسائر العلوم التي تسعى إلى فهمه وإلى تحسين عمل الناس في مختلف مجالاتهم وفي ظروفهم الاجتماعية المشخصة. وعلى هذا الأساس، فإن التقسيم الذي يضع قائمة مصادر الفقه (القرآن، السنة، الإجماع، القياس، العرف، الاستحسان، الاستصلاح، إلخ.) بمنح أهمية شبه خالصة للتعاطي مع النصوص [...] يجب فيما نرى أن يراجع وأن يعاد النظر فيه على ضوء الحقائق المعاصرة. [...] فما كان معترفاً به كأسلوب ضمنيٍّ [...] - أعني مراعاة الواقع الطبيعي والاجتماعي والبشري - يصبح هنا شرطاً لازماً من شروط الصناعة الفقهية والأخلاقية في العالم المعاصر. فيجب بكل وضوح أن يوضع الكتابان، الوحيان، النص والكون، على نفس المستوى كمصدرين للفقه، وبالتالي أن تدمج عوالم العلوم والمعارف والاختصاصات المختلفة في صياغة الآراء الفقهية المتعلقة بالمسائل العلمية والاجتماعية والاقتصادية الدقيقة. هذا الإدماج الواثق لكل العلوم والمعارف المكتسبة وحسن التمكن منها [...] هو الذي سيسمح للفكر الإسلامي المعاصر بصياغة نظرة مستقبلية، وبالنظر في المقاصد من خلال مضمون المعارف العلمية (وليس فقط من خلال آلياتها وفنياتها)، ومن ثم، بطرح مراحل إصلاح تحوليّ عميق باسم الأخلاقية التطبيقية»[4].

٢ ـ اشتراك علماء النصوص وعلماء الواقع في القرار الديني والفقهي.

يستأنف ما سبق من كلامه قائلاً: «هذا يعني بالتالي - وهو

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٦ ـ ١٥٨.

الشرط الثاني ـ أن يشترك علماء النصوص وعلماء الواقع على نفس الدرجة في إعداد المعايير الأخلاقية في المجالات العلمية المختلفة. وإذا ظلت أطر العقيدة والعبادات بطبيعة الحال امتياز الفقهاء بما أنهما لا يتحددان إلا بالنصوص، فإن الحال يختلف فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، فإن التفكير الأخلاقي في هذه القضايا لا يمكن أن يتم دون الاعتماد على معرفة المتخصصين فيها واحترام استقلال نشاطهم ومنهجهم العلمي حين اعتبار خبرتهم»[٥].

«فهيكلة مصادر الفقه الجديدة التي نقترحها تترتب عليها نتيجةٌ واضحةٌ، وهي تحويل مركز ثقل السلطان الديني والفقهي في المجتمعات والجاليات الإسلامية المعاصرة؛ فلا يمكن أن يستمر الحال على ترك بعض مجالس العلماء المتخصصين في النصوص تحدد المعايير (المتعلقة بقضايا علمية، اجتماعية، اقتصادية أو ثقافية) على أساس معرفة نسبية أو سطحية منقولة حول مسائل معقدة وعميقة ومترابطة في كثيرٍ من الأحيان. فالمطلوب هو بلورة رؤية للحاضر والمستقبل، والطموح إلى صياغة مبادئ أخلاقية حية ومفعّلة قادرة على تغيير العالم بوضع مقاصد واقعية وبصيرة في ذات الوقت. ومن هنا كان من العاجل أن تدمج وتتناغم وتترابط وتتكامل العلوم المختلفة وسائر المعارف الإنسانية. إن الجمع بين المقاربة الشمولية أولاً والاعتراف بالاختصاصات الدقيقة واحترامها ثانياً هو السبيل الوحيد في نظرنا إلى ظهور فكر إصلاحي شامل متماسك

---

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٨.

ومحرّر»[6]. ويضيف رمضان إلى هذين الشرطين شرطاً ثالثاً، وهو أن يضيف علماء النصوص على اختصاصهم في النصوص وعلومها ومقاصدها اختصاصاً ثانياً في مجال من مجالات العمل البشري[7].

٣ ـ إعادة استقراء المقاصد الضرورية انطلاقاً من النصوص والكون، وتقسيمها تقسيماً جديداً.

«بعد تحديد أصول الفقه ـ بما فيها الكتابان، النص والكون على حد سواء ـ يصبح من الضروري التفكير وإعادة النظر في قائمة المبادئ والمقاصد الضرورية التي يمكن استقراؤها من الوحيين المتاحين للعقل البشري. وفي كلتا الحالتين، فإن المقصد الأول سواء من الخلق أو من الرسالات الإلهية عبر التاريخ هو حفظ مصلحة النوع الإنساني ودفع المفسدة عنه. فانطلاقاً من هذا المبدأ وفي ضوئه يجب أن يعمل علماء النصوص وعلماء الواقع يداً بيد على استقراء وتقرير [...] المقاصد الضرورية التي ينبغي أن توجه فكرهما وإنتاجهما توجيهاً أخلاقياً. [...] فيبدو واضحاً أنه لا يمكن الاكتفاء بالمبادئ الكلية الخمسة أو الستة التي وضعتها مدرسة المقاصد [...] بل من المؤكد أن وضع معارفنا الراهنة [...] يفرض علينا إعادة النظر في عدد وطبيعة هذه «المقاصد الضرورية»، وتهذيب صياغتها في مجال ـ وعلى ضوء ـ العلوم التطبيقية»[8].

---

(٦) المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٨ وما بعدها.

(٨) المصدر نفسه، ص١٦٦.

«فالمهم، قبل جهود الصياغة التطبيقية هو تجديد عملية استقراء المقاصد الضرورية انطلاقاً من الوحيين لإعادة النظر فيها، وبالتالي إعادة تحديد طبيعتها وعددها. إن معرفتنا بالكون وما علّمنا إياه تعدد المجتمعات البشرية وتطورها يجب الآن أن يدمج في صياغة المقاصد الضرورية»[9]. «فمن علوم النص إلى علوم الكون، يمكن أن نستقرئ أن كل شيء جُعل لمصلحة الإنسان وحمايته من المفسدة»[10]. «والمقصود هو إعداد جدلي دائم: فانطلاقاً مما تقوله النصوص بخصوص المقاصد الضرورية أولاً، ثم مما توحيه إلينا (وتفرضه علينا أحياناً) الظروف الاجتماعية والبشرية، يجب الرجوع إلى النصوص بفهم جديد وأعمق في معنى الأحكام الواردة وتطبيقاتها [في تلك الظروف]. فالظرف التاريخي وكذلك أخطار ومخاطر عصرنا مما يمكّننا من إحكام فهم بعض الأحكام القرآنية ومن التأكيد على بعض المقاصد التي ربما كانت تبدو ثانوية، بل عديمة الفائدة في المجتمعات التقليدية»[11].

وبهذا كله يتضح جواب طارق رمضان عن الأسئلة الأربعة التي طرحناها:

١ ـ تخلف المسلمين عن تغيير العالم راجع إلى تأزم الفقه وتخلفه.

٢ ـ حل مشاكل الواقع واقتراح البدائل عن الأنظمة والأنماط التي تحكمه من مهام الفقه ومسؤولياته.

(٩) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٧٨.

(١١) المصدر نفسه، ص١٨٠.

٣ ـ علاقة تعطل الفقه المعاصر بأصول الفقه تكمن في أن علم أصول الفقه التقليدي لا يعتبر الواقع كمرجع من مراجع صناعة الفقه ولا يدمج العلوم التي توصل إلى معرفته في العلوم التي تشترط لتلك الصناعة.

٤ ـ الحل للنهوض بالفقه إلى دوره الحضاري يقتصر على معالجة ما كان عليه علم أصول الفقه من نقض.

وأخيراً، قبل الانتقال إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، نعيد ما قد قررناه مراراً، وهو أن طارق رمضان قد أسهب في تشخيص الواقع وما أصابه من تعقيد وخلل وما أصاب المسلمين من تعطل عن مواكبته وإصلاحه، وجعل السبب الرئيس في ذلك هو تعطل الفقه بسبب الخلل الذي لحق بأصوله، دون أن يقدم بين يدي ذلك الانتقاد الموجه إلى علم أصول الفقه ما يليق به من بيان وتفصيل، فكان من الجدير بنا أن نعرض هذه الانتقادات على علم الأصول وما آل إليه في عصرنا لنكشف عن مدى وجاهتها من خلاله.

ثانياً: انتقادات رمضان في ميزان علم الأصول

تمهيد

نأتي في هذا المبحث إلى تحليل ومناقشة بعض النتائج المهمة المتعلقة بأصول الفقه مما خلصنا إليه في الفصل السابق على ضوء علم أصول الفقه ومعطياته. فهذه النتائج تعتبر الموجبات الأساسية لتجديد علم أصول الفقه عند طارق رمضان. ويمكن تلخيص أهمها في النقاط التالية:

١ ـ أن علم الأصول يركز خاصة على النصوص من حيث استنباط الأحكام المعيارية خاصة دون التركيز على الأهداف والمقاصد، ولم يشتمل على منهج شمولي يضمن وفاء الأحكام المستنبطة لظروف الواقع وملابساته كما يشتمل على منهج يضمن وفاء الأحكام المستنبطة للنصوص الشرعية ودلالاتها.

٢ ـ أن الفقه المعاصر يقتصر على الحكم البعدي على الواقع ولم يقم بدوره في حل مشاكل الواقع واقتراح البدائل عن الأنظمة والأنماط التي تحكمه.

٣ ـ أن المنهج الأصولي التقليدي يحصر مصادر الفقه في النصوص وحدها مع الإشارة الثانوية أو الضمنية إلى الواقع.

٤ ـ أن علم أصول الفقه يختزل سلطة النظر في الأحكام في علماء النصوص دون غيرهم.

٥ ـ أن علم أصول الفقه لم يشتمل على ضوابط منهجية كافية لضمان مراعاة السياق الاجتماعي والتاريخي الذي ورد فيه النص حين أُخذت الأحكام منه.

فهذه نقاط خمسٌ لا تتسع هذه الدراسة للنظر في سائرها، فلنكتفِ بدراسة الأولى والثانية، لعل الله أن ييسر لنا إتمام ما تبقى في بحث لاحق.

١ ـ غياب المنهج الشمولي

أول ما نتعرض إليه في هذا المبحث من موجبات التجديد في علم الأصول عند طارق رمضان هو أن علم الأصول التراثي يركز على الأحكام المعيارية خاصة دون التركيز على غاياتها

ومقاصدها الكلية وكيفية تطبيق هذه الأحكام على الواقع كي تتحقق من خلالها المقاصد التي شرعت من أجل تحقيقها. والمقصود بالتركيز على الأحكام المعيارية هو أن علم الأصول التقليدي يركز على استنطاق ما في نصوص الشريعة من حدود نظرية جزئية يجب أن لا تخرق دون التركيز على الغاية المقصودة من وضع تلك الحدود وتحقيقها في الواقع من عدمه.

وقد أثبتنا هذا الخلل الذي أصاب علم أصول الفقه[١٢]، وذكرنا أن السبب الرئيس في ذلك على ما نرى هو أن هذا العلم قد انصرف عن غايته ـ التي تكمن في الكشف عن الأحكام الشرعية ليكون السلوك البشري الممتثل لها ملائماً للمراد الإلهي ـ منذ وقت مبكر. وقد أوضحنا أن التنظير في أول الأمر كان منصرفاً بشكل طبيعي إلى قواعد فهم النصوص ودلالاتها لما كانت الحاجة تدعو إلى ذلك. وبيّنا أن المجتهدين كانوا يراعون المقاصد، وإن لم ينظروا لمناهج مراعاتها. إلا أن التدوين في أصول الفقه لم يتعدَّ قواعد فهم الدلالات والعبارات إلى المقاصد والغايات إلا مع الإمام الشاطبي، لانحراف هذا العلم عن هدفه الأول بعد توقف الاجتهاد وابتعاده عن مسايرة واقع الحياة. وذكرنا أن الإمام الشاطبي لم يتمكن من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه لا في عصره ولا من بعده حتى حل العصر الحديث، حيث شعر المجددون ببعد الإنتاج الفقهي عن الواقع الجديد، فانتعشت الدارسات الأصولية، وكان من أول ما دعا إليه المجددون فيه هو الاهتمام بمقاصد الشريعة، التي تعتبر

(١٢) انظر: فقرة «٢ ـ تأخر بروز علم مقاصد الشريعة» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

همزة الوصل بين الأحكام المعيارية والواقع المعيش، فأصبح كتاب **الموافقات** منارة المحجة. يقول الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «ولقد بنى الإمام الشاطبي حقاً بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلَّ من اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً في قرننا الحاضر والقرن قبله لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب «**الموافقات**» للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة»[١٣].

والسؤال الذي يتبادر هنا هو: هل تمكن العلماء المعاصرون المجددون في أصول الفقه من تدارك ما أصاب علم الأصول من نقص على مستوى المقاصد ومراعاة تحققها في الواقع في الاجتهاد لتعود له نجاعته؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فما هي جوانب النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها؟

موقف طارق رمضان من السؤال الأول واضح، فهو يعتبر أن الإنتاج الأصولي المعاصر والإصلاحات التي قدمها على مستوى المقاصد ومراعاتها في الواقع لا ترتقي إلى مستوى تحديات الواقع الحديث وما آلت إليه المعارف التي ينتجها

(١٣) محمد الطاهر بن عاشور، **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي** (تونس: مكتبة النجاح، [د. ت.])، ص٧٦.

وتنتجه من تعقيد وتشابك، ولا تُخرج علم الأصول من شكليته المعيارية في التعامل مع النصوص. ويعتبر رمضان كما يبدو أن وضع الإنتاج الفقهي والإفتائي المعاصر وانقطاعه عن الواقع وعلومه والمقاربة الشكلية غير الشمولية التي تنتهجها المجامع الفقهية من أكبر الأدلة على ذلك النقص(١٤).

أما محاور الخلل على مستوى المقاصد ومراعاتها في الواقع، التي لم يصل الإصلاح المعاصر في الأصول إلى تسديدها، والتي جمّدت علم الأصول على هذه المنهجية المعيارية، فتسببت فيما ترتب على ذلك من تعطل الإنتاج الفقهي في نظره، فأبرزها أن علم الأصول لم يعتبر الواقع كمصدر متكامل من مصادر الأحكام، وبالتالي لم يُراع الواقع في عملية الكشف عن مقاصد الشريعة. وهي ملاحظة ترجع إلى الموجب الثالث من موجبات التجديد في الأصول التي استخلصناها من دراسة طارق رمضان، وهي ما أرجأنا دراسته إلى مناسبة أخرى.

أما في هذا المبحث فسنعمد إلى مناقشة الشطر الأول من الإشكال ليكون ذلك تمهيداً لما سيأتي بعده. ونقصد بمناقشة الشطر الأول من الإشكال تسليط الضوء على: ما إذا سار الإنتاج الأصولي المعاصر إلى حد الكفاية في تنظيره للمقاصد ولمراعاتها في الواقع مما يكفل للأحكام أن تلائم المراد الإلهي من تحقيق ما شرعت من أجل تحقيقه عند تنزيلها عليه.

---

(١٤) انظر الفصل الثالث، المبحث الثالث، الفقرتان «١» و«٢» من هذا الكتاب.

أ ـ ملاحظة المنحى التجزيئي لدى الإصلاحيين

وتجدر الإشارة ـ في بادرة محاولتنا للإجابة عن هذا السؤال الكبير ـ إلى أن كثيراً من الإصلاحيين في أصول الفقه المعاصرين انطلقوا من نفس الملاحظات تقريباً ـ أي المعيارية والشكلية وإغفال الواقع وغياب المنهج الشمولي ـ لمراجعة التراث الأصولي[١٥]. بل كان ذلك منطلق رواد الإصلاح الأصولي القدماء؛ فمن تأمل أعمال كبار المجددين في الأصول، بل في العلوم الإسلامية عموماً، يجد هذا الإشكال ملحوظاً في ابتكاراتهم العلمية وإن لم يصطلحوا عليه بوضوح، ويجد كثيراً من تجديداتهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الإشكال الملحوظ عندهم ـ أي غياب النظرة الشمولية ـ فهذا الإمام أبو حامد الغزالي يجعل من مبررات تأليف كتابه **إحياء علوم الدين** ما يعيبه على الفقهاء من تناولهم المسائل الفقهية بمعزل عن مبادئ العقيدة والأخلاق، فكان غرضه في تأليفه: «ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه»[١٦]. وهذا ابن رشد يحاول التوفيق بين الشريعة والحكمة ويدعو إلى تكامل العلوم[١٧]. وهذا العز بن

---

(١٥) سرد الأستاذ محمد الطاهر الميساوي في بحثه الذي قدم به لكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** للشيخ الطاهر بن عاشور، من ص٩٧ إلى ص١٠٩ أقوالاً لمجموعة من الإصلاحيين المعاصرين سنة وشيعة، تصب كلها في ملاحظة المنحى التجزيئي في التعامل مع النصوص والأحكام وغياب الرؤية الشمولية التي تضع المسائل في إطارها العام على المستوى النظري والواقعي.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ١، ص٣.

(١٧) انظر: فتحي حسن ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ٢٠١١)، ص٥١ =

عبد السلام يحاول في كتابه **قواعد الأحكام** استخلاص نظام عام يضبط سائر الأحكام الشرعية مبني على أن تكاليف الشريعة كلها معللة بدفع المفاسد وجلب المصالح. وهو ما رامه تلميذه القرافي في **الفروق** وغيره من مؤلفاته التي انطبعت مباحثها بطابع المقاصد والنظر الشمولي الذي يحاول ضبط المسائل والنظر إليها من سائر جوانبها، كما يظهر مثلاً في الفرق السادس والثلاثين الذي ميز فيه بين مقامات النبي (ﷺ) التي يتصرف من خلالها(١٨)، وفي الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، حيث تعمق في بيان مكانة كل من المقاصد والوسائل ودور هذه الأخيرة في خدمة الأولى، حيث إن الشريعة لم توضع إلّا من أجلها(١٩).

= وما بعدها. هذا مع التنبيه على أن ابن رشد كان متناقضاً من حيث إنه يرى تجزئة العلوم وتباينها من جهة، ويوظف العلوم الشرعية لخدمة الفلسفة من جهة أخرى. فالتباين عنده متعلق بعدم توظيف العلوم العقلية في العلوم الشرعية لا العكس، فالعلوم الشرعية تقيم بالعلوم العقلية لا العكس والعلوم الشرعية تخدم العلوم العقلية لا العكس. ومن هنا قال الدكتور طه عبد الرحمن: «أما ابن رشد، فلا يعنيه مسلك الرد [أي رد الفلسفة إلى الشريعة لتكون الثانية أصلاً للأولى أو العكس]، وإنما كل همه أن يقابل بين الشريعة والحكمة، فيثبت للشريعة ناموساً خاصاً وللحكمة قانوناً متميزاً، حتى إن أولى التسميات بكتابه المذكور أعلاه، هي: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من انفصال»، حتى قال في نهاية تقويمه لمنهج ابن رشد: «نخلص من هذا إلى القول بأن أبا الوليد جمع في شخصه وصفين متعارضين هما: «التكوين التداخلي» و«التأليف التجزيئي»، فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه وخرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه». واعتبر الدكتور طه عبد الرحمن ابن رشد أقرب مفكري الإسلام إلى النظرة التجزيئية. انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص١٢٦ ـ ١٣١.

(١٨) انظر: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق** (بيروت: دار عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص٢٠٥.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص٣٢.

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية ـ الذي استفاضت مؤلفاته بالتأسيس للنظر الشمولي وتجاوز التشتت والتجزئة في النظر ـ يقول على سبيل المثال ـ ملاحظاً قصور نظر الأصوليين في بيان مقاصد الشريعة وإهمال الجانب العقدي والأخلاقي والجماعي فيها ـ: «وجعلوا [المصالح] الدنيوية ما تضمّن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له، والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام؛ وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[٢٠].

وقال في موضع آخر ـ معترضاً على التفريق المطلق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، معتبراً أن كل العلوم شرعية في حقيقتها ـ: «قول الناس: العلوم الشرعية والعقلية قد يكون بينهما عموم وخصوص، وقد يكون أحدهما قسيم الآخر. ويكون الصواب في مواضع أن يقال: السمعية والعقلية؛ وذلك أن قولنا: العلوم الشرعية قد يراد به ما أمر به الشارع وقد يراد به

(٢٠) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٤، ص٤٦٩.

ما أخبر به الشارع، وقد يراد به ما شرع أن يعلم، وقد يراد به ما علمه الشارع»[٢١]، إلى أن قال: «وبهذا التحرير يتبين لك أن عامة المتفلسفة وجمهور المتكلمة جاهلة بمقدار العلوم الشرعية ودلالة الشارع عليها، ويوهمهم علو العقلية عليها، فإن جهلهم ابتنى على مقدمتين جهليتين: إحداهما: أن الشرعية ما أخبر الشارع بها. والثانية أن ما يستفاد بخبره فرع للعقليات التي هي الأصول، فلزم من ذلك تشريف العقلية على الشرعية. وكلا المقدمتين باطلة؛ فإن الشرعيات: ما أخبر الشارع بها وما دل الشارع عليها، وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد [. . .] وأما إذا أريد بالشرعية ما شرع علمه، فهذا يدخل فيه كل علم مستحب أو واجب، وقد يدخل فيه المباح، وأصول الدين على هذا من العلوم الشرعية أيضاً، وما علم بالعقل وحده فهو من الشرعية أيضاً؛ إذا كان علمه مأموراً به في الشرع. وعلى هذا فتكون الشرعية قسمين: عقلية وسمعية [. . .] وقد تبين بهذا أن كل علم عقلي أمر الشرع به أو دل الشرع عليه فهو شرعي أيضاً: إما باعتبار الأمر أو الدلالة أو باعتبارهما جميعا»[٢٢].

وعلى هذا الدرب سار تلميذه ابن القيم، الذي كان همّ النظر الكلي من هواجسه الكبرى، فهو يرى على سبيل المثال أن

---

(٢١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، حققه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥)، ج ١٩، ص٢٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١٩، ص٢٣٢ ـ ٢٣٣.

أسباب اختلاف أهل العلم في ضبط مقاصد النصوص يرجع «إلى سببين أساسيين: الأول هو مدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلي لنصوص الشريعة. سببان يكون كل منهما مسلكاً في[٢٣] «فهم القرآن لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»[٢٤].

وهذا ابن خلدون في مجال غير مجال الفقه والأصول ـ وهو مجال التاريخ والمجتمع البشري ـ كان يروم إلى «إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني واعتبار المطابقة واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه، لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين، إذ إن ما يوردونه عنها[٢٥] «حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها»[٢٦]؛ بمعنى أنهم كانوا يتعاملون مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية تعاملاً تجزيئياً، لا يُرجع الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى أصولها وإلى النظام الكلي المطرد الذي يسيّر المجتمع الإنساني، «ومن ثم كان لا بد من

---

(٢٣) إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥)، ص٦٤.

(٢٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ج ١، ص٢٦٧.

(٢٥) محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ص١٣٨ (بتصرف يسير).

(٢٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص١٢.

منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحَكِّم فيه[٢٧] «أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»، وسبر أخبارها «بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات»[٢٨].

وفي هذا الإطار تسجل جل إنجازات الإمام الشاطبي رَحِمَهُ الله في أصول الفقه. ذلك أن من أكبر الدوافع التي دفعت بالشاطبي إلى إعادة بناء علم أصول الفقه ـ كما يؤكد الدكتور محمد الميساوي ـ هو ما لاحظه من «حالة التشتت والجزئية في النظر إلى النصوص الشرعية وأحكامها التي آل إليها أمر الفقهاء غفلة منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها والمقاصد الكلية المنوطة بها»[٢٩]. «فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن «علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»[٣٠]، تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتراجح وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، كانت غاية الشاطبي الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من

---

(٢٧) الميساوي في: ابن عاشور، المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٢٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١٦.

(٢٩) الميساوي في: ابن عاشور، المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٣٠) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، بتعليق عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ١، ص٥٨.

قول أو فعل[٣١]. وكأنه بذلك يريد أن يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره مما غيب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة مواردَ وقواعدَ ومقاصد، ذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين»[٣٢].

فـ «بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه **الموافقات**، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص٥٨ ـ ٥٩، حيث يظهر ما أكده الميساوي في كلام الشاطبي، حيث يقول: «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا مُلَحه؛ فهذه ثلاثة أقسام. القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعياً، أو راجعاً إلى أصل قطعي، والشريعة المباركة المحمدية منزّلة على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها؛ كما قال تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرْهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندَة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان. هذا وإن كانت وضعية لا عقلية؛ فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة، ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليهَا، وهذه خواص الكليات العقليات. وأيضاً؛ فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما». وراجع ما بعد هذا الكلام إلى نهاية كلامه عن القسم الأول في ج ١، ص٥٩.

(٣٢) الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٣٧.

دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعيّ يُحكم به عليها»[٣٣].

وهكذا كان مبتغى الشاطبي بتشييده المقاصد أن يبني علماً قطعياً متماسك الأطراف، ترجع إليه الجزئيات وتنتظم به ويتجاوز به الشكليات والمسائل الظنية. وليس المقصود من تجاوز الشكليات والمسائل الظنية إلقاء الجزئيات والفروع الظنية، بل المراد تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل مع الجزئيات دون إرجاعها إلى الكليات ومع الأدلة الظنية دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية[٣٤]، سواء عند فهم الجزئيات أم عند تطبيقها على الواقع. وهذا لا يتأتى إلا بتلك المنظومة الهرمية الكلية القطعية المطردة الحاكمة المتجاوزة الزمان والمكان.

ولقد كان التأكيد على النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية من منطلقات الحركة الإصلاحية الحديثة[٣٥] التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج

---

(٣٣) انظر مقدمة عبد الله دراز في: الشاطبي، **الموافقات**، ص٧.

(٣٤) انظر المسألة الأولى والثانية من كتاب الأدلة من **الموافقات**، فقد جاءتا مباشرة بعد كتاب المقاصد.

(٣٥) اعتبر مالك بن نبي أن الإصلاح الحديث هو الذي يروم اللحاق بركب الواقع والحضارة بمواكبة الظروف الجديدة من خلال القيم الإسلامية وبالوفاء لها وليس الذي يروم مجرد إصلاح الاعتقاد أو السلوك أو التدين بمعزل عن الحداثة، وهذه الحركة قد انطلقت ابتداء من جمال الدين الأفغاني حسب نظره، انظر:
Malek Bennabi, *Vocation de l'Islam* (Beyrouth: Albouraq, 2006), p. 87 sqq.

الفكري الإسلامي وبين الواقع الجديد. فبدأت بذور هذه المصالحة في «مناقشات وحوارات جمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده الذي أكد وطور هذا المنهج وبدأ يدعو إلى بناء فقه السنن القرآني في الأمم وفي الحضارات الإنسانية، وتبعه تلميذه رشيد رضا ثم طورها مالك بن نبي في كتاباته حول الحضارة والثقافة والمدنية، وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين الذين ركزوا على دراسة القرآن الكريم في محاولات للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة»[٣٦].

وإنما كان تركيز الإصلاحيين المحدثين على النظام الشمولي الذي يضبط الوجود والعمل البشري على المستوى الاجتماعي خاصة، لما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف وانحراف عن مقتضى مبادئه ومقتضى الواقع الجديد. ولأن النظر الجزئي والمتجزّئ إلى نصوص الوحي وأحكامها أقلّ وقعاً على التدين الفردي منه على التدين الجماعي والنهوض الاجتماعي[٣٧].

(٣٦) زينب العلواني، **مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢)، ص٤.

(٣٧) يقول الدكتور معتز الخطيب: «كان هنالك هم إصلاحي عام في سياق صدمة الغرب الحضارية والسياسية، وتم استثمار فكرة المقاصد في سياق إعادة بناء فكرة الشأن العام، ولإصلاح التعليم الديني، في إطار البحث عن التقدم الذي أساسه التقدم العلمي وخاصة العلوم الطبيعية. وفي هذا الإطار تم القول بصحة الاقتباس عن الغرب بما يتوافق مع الشريعة ويحقق المصلحة العامة، ومن ثم شكلت الفكرة المقاصدية مدخلاً لتأسيس القول بمشروعية الاقتباس، ومرجعيةً للرد على الموقف المحافظ القائل ببدعة أو كفر الأخذ عن الغرب». انظر: معتز الخطيب، «الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها،» **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٤٨ (٢٠٠٧)، ص٣٣.

ب ـ ابن عاشور يستأنف عمل الشاطبي

أما انتقاد المعاصرين المباشر لعلم أصول الفقه من حيث شكليته وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات ومراجعته من هذا المنطلق، فقد ظهر على يد الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (١٢٩٦ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٨٧٩ ـ ١٩٧٣م). فكان يرى بأن أخذ العلماء للمسائل الفقهية مجزأة ومجردة عن العلوم الأخرى وعن مقاصد الشريعة ـ فضلاً عن التقليد والتعصب المذهبي ـ هو الذي تسبب في جمود الفقه وانقطاعه عن تلك العلوم وعن الواقع وأوضاعه وفي تشعب الخلاف بين العلماء[٣٨].

ولم يكن علم أصول الفقه في نظر ابن عاشور ليساعد على استدراك ذلك الخلل، بل على العكس، فإن «معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع [. . .] لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال. على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من

---

(٣٨) انظر: محمد الطاهر بن عاشور: **أليس الصبح بقريب**، ط ٢ (تونس: دار سحنون، ٢٠٠٨)، ص١٧١ وما بعدها، الميساوي في: ابن عاشور، **ومقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٧٩ وما بعدها، ٨٣ و٨٩ ـ ٩٠.

انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ [...] وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح [...] وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية»[٣٩].

وأبرز ما أصاب علم الأصول من خلل حسب ابن عاشور هو أننا «لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين؛ بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة»[٤٠].

ومن ثم رأى ابن عاشور ضرورة استئناف التنظير والتقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة، «لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار [...] إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل»[٤١]. فكان غرضه الأول من التأليف في علم

---

(٣٩) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٦٥.

المقاصد هو أن يدون «أصولاً قطعية للتفقه في الدين» مستخلصة من «مسائل أصول الفقه المتعارفة»[٤٢].

وهكذا يبدو أن أهم المآخذ التي أخذها ابن عاشور على علم أصول الفقه الموروث والتي رآها من موجبات التجديد فيه لا تبتعد كثيراً عن أهم الملاحظات التي اعتمدها الشاطبي لإعادة النظر في علم الأصول. فكان غرضه قريباً من غرضه، وهو التأسيس لأصول قطعية[٤٣] اعتماداً على المقاصد الشرعية، واستكشاف القانون العام المطرد الذي يحكم سائر أحكام الشريعة وبه تنتظم مسائلها وجزئياتها، فيمكن الاحتكام إليه عند اختلاف الأنظار والظروف والأعصار.

وإذا كان الغرض الأكبر عند الرجلين على هذه الدرجة من التقارب، فما هي الابتكارات التي ساهم بها ابن عاشور في مقاصد الشريعة التي أصبحت ملاذ الخروج من النظر التجزيئي وبناء المنهجية الشمولية القطعية؟

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٧٢.

(٤٣) وإن بدا بين الرجلين خلاف حول مدى قطعية أصول الفقه أو ظنيتها، فإنه خلاف ظاهري، إذ إن المقصود من قطعية الأصول عند الشاطبي ومن يقول بقطعيتها هو قطعية أصول الأدلة وكليات الشريعة وهي الضروريات الخمس، وليس المقصود قطعية المباحث الفرعية من علم الأصول. يقول الجويني: «فإن قيل فما أصول الفقه؟ قلنا هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع [...] فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به». انظر: أبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص٨. انظر أيضاً: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط ٣ (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩)، ص١٥٢.

لقد جاء جانب كبير من الإجابة عن هذا السؤال مبثوثاً في الدراسة القيمة التي قدم بها الدكتور محمد الطاهر الميساوي لكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** للإمام الطاهر بن عاشور، لا يسع الباحث إلا اعتمادها لاستخلاص إجابة مختصرة عن هذا السؤال من منظور إشكالية النظر التجزيئي والسعي إلى المنهج القطعي الشمولي.

أول ما يمكن أن نذكره بهذا الصدد هو أن ابن عاشور قد ذهب خطوة أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي؛ فإنه عاب على علماء الشريعة وفقهائها الذين اهتموا بالمقاصد أنهم قصروا أنظارهم في ما يخص مقاصد الشريعة في «انتظام أمر الأمة [...] في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام»[٤٤]. حين أنه كان يرى أن «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها»[٤٥]. وإن كان العلماء يعترفون بمقاصد الشريعة في «صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة»[٤٦]، ويعتبرون أن المصلحة الفردية التي تضمنها الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، إلا أن في المجتمع من الخصوصيات ما ليس في الفرد، أو بعبارة أخرى: للمجتمع مصالح لا تتحقق بالنظر إلى الفرد بمعزل عن الجماعة؛ فكان من الواجب «أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض

---

(٤٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٤٠٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٤٠٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٤٠٥.

أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة»[٤٧] كما يؤكد ابن عاشور.

ويترتب على هذه الملاحظة عدة نتائج: الأولى هي أن الباحث في «النظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى[٤٨] «قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه»[٤٩]، ذلك أن «علم أصول الفقه ـ مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية ـ تبقى وظيفته ونجاعته رهينتي بنيته التي تحددت بمقتضى نشأته وتطوره التاريخي وارتباطه بالمجال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني»[٥٠].

فهذا ـ فضلاً عن كون معظم مسائل أصول الفقه مختلفاً فيها، بمعنى أنه لا يمكن الارتقاء بها إلى القطع ـ ما دفع ابن عاشور إلى النداء بأن تكون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، وإلى العمل على إنجاز ذلك، وترك «علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»[٥١]. «فغايته من ذلك كله إنما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة «لكليات الإسلام»[٥٢]

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص٤٠٦.

(٤٨) محمد الطاهر الميساوي في: المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٤٩) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥)، ص٢١.

(٥٠) محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٣٢.

(٥١) الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٧٢.

(٥٢) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٢١.

تهدي المجتهدين وتعصمهم في إجراء الأحكام وتكون لهم[٥٣] «بمنزلة إبرة المغناطيس لرب السفينة»[٥٤].

فبهذا العلم الجديد «علم مقاصد الشريعة»، يمكن تقديم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، تكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو بعبارة ابن عاشور تقديم «قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه»[٥٥]. «ذلك أن هداية الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة والبصائر التي يقدمها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظر فيه والتركيز عليه»[٥٦] من جزئيات فقهية لا يربطها نظام ملحوظ عندهم، ولا تدرس في إطارها العقدي والأخلاقي، ولا تشمل سائر مستويات وأبعاد حياة الإنسان ووجوده[٥٧].

---

(٥٣) محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٩١ (بتصرف يسير).

(٥٤) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٢١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٢١.

(٥٦) محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥٧) لقد اختلفت آراء المعاصرين في جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن علم الأصول، حتى قال بعضهم إن ذلك «ضار بكلا (العلمين)، إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً». انظر: جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص٢٣٨. والذي يظهر لنا هو أنه لا بد من التفريق بين ما أسميه من باب التوضيح «أصول المقاصد» والمقاصد، فأصول المقاصد هي المباحث التي تدرس مقاصد الشريعة من الناحية النظرية، أي العلم الذي يتوصل به إلى معرفة المقاصد وبناء =

ومما يترتب على تركيز ابن عاشور على الجانب الجماعي ومن ثم البحث عن «قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه»[58] للاهتداء إلى تحديد أصول جامعة «لكليات الإسلام»[59]، هو أنه لم يرَ في الكليات الخمسة المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفي بهذا الغرض، حيث إن هذه الكليات ـ فضلاً عن أنها غير كافية لبناء أصول قطعية أو قريبة منها ـ وضعت في غياب الاستحضار المباشر للبعد الجماعي في الأمة، حين أن ابن عاشور كان يقصد «خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب» لأنها «مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح

= منظومة مقاصدية متكاملة، كمسالك الكشف عن المقاصد ومراتب المقاصد ودرجاتها، إلخ، وكذلك المسائل التي لها تعلق وثيق بالمسائل الأصولية كالمسائل المقاصدية التي لها تعلق بقواعد الاستنباط والاجتهاد والتي لها تعلق بالأدلة الإجمالية، إلخ. فهذه المسائل التي أدخلناها تحت ما سميناه أصول المقاصد ينبغي أن تدرس في إطار علم الأصول ولا تفرق عنه، ذلك أن هذه المسائل شديدة الارتباط بعلم الأصول وأن التمكن منها يحتاج إلى تمكن من الأصول. أما المقاصد بمعنى المنظومة المقاصدية المطبقة في مجالات الحياة المختلفة المكتسبة من أدلة الشريعة المبنية على أصول المقاصد، فينبغي أن تفرد بالتأليف وتأسس كعلم مستقل استقلال الفقه عن أصوله، ذلك أن دراسة هذه التطبيقات في مجالات الحياة المختلفة ضمن علم أصول الفقه تطويل يخرج بعلم الأصول عن مقصوده، فهو علم يدرس القواعد ولا يخوض في التطبيق إلا على سبيل التمثيل، ثم إن حاجة العلم بمقاصد الشريعة في مخلف مجالات الحياة تتعدى مجال الاجتهاد الفقهي إلى سائر مجالات العلم والعمل، ففي جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً إخراج لها من اختصاص الفقهاء والأصوليين إلى أن تكون أداة لسائر العلماء والمختصين، كل في مجاله، بل لسائر المسلمين مهما كان مجال عملهم.

(٥٨) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٢١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٢١.

والمفاسد وترجيحاتها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع»[٦٠].

ومن هنا جاء ابن عاشور في القسم الثاني: «في مقاصد التشريع العامة» من كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية** بمفاهيم أربعة جعلها «المحور الذي تدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة والسماحة والحرية (وترتبط بها المساواة) والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل)»[٦١]. فهذه المفاهيم كما رآها ابن عاشور «تتجاوز ببحث المقاصد أن يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرع القانوني في تكييف قضاياه. ذلك أنه فضلاً عن أنها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنها تفتح آفاقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أن هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام»[٦٢]. وبهذا يكون ابن عاشور قد «فتح في الواقع آفقاً أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه، توخياً لتحقيق

---

(٦٠) الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦١) انظر محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١١٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٣٢.

مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراتبة متكاملة لا تعارض فيها ولا تناسخ»[٦٣].

ومن جوانب التجديد في المقاصد التي تميز بها ابن عاشور عَمَّن تقدمه من العلماء، أنه تجاوز الإطار النظري الذي كان يعالج فيه درس المقاصد، وحاول أن يطبق ما قرره من مسائل نظرية ومفاهيم عامة وأصول جامعة في بعض مجالات المجتمع الإسلامي. ذلك أنه كان يرى أن قوام أمره وصلاحه هو المقصد الأعلى الذي وضعت لأجله الشريعة، وأن المقاصد الضرورية هي التي «إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ»[٦٤]. فكانت «محاولة جريئة لبناء فقه مقصدي قَصَّرَ عن فعله الإمام الشاطبي»[٦٥].

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

(٦٥) انظر مراجعة محمد زين لكتاب: «مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ـ تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي،» مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٣ (٢٠٠٠)، ص١٣٩. وقد اعتبر الدكتور إسماعيل الحسني أن سبب اتسام بحث الأصوليين قبل ابن عاشور بالطابع النظري العمومي الذي يكتفي بالتنظير العام للمقاصد دون أن يتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد في المجالات الخاصة من العمل البشري، أنهم أكدوا على البعد الديني الأخروي عند تحديدهم لمفهوم المصلحة، واعتبروا أن ما يترتب على الأحكام الشرعية من مصالح يشمل الآخرة بقدر ما يشمل الدنيا. أما ابن عاشور فإن بحثه اتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات لأنه عرّف المصلحة تعريفاً مختلفاً، واعتبر أن الصلاح الناتج عن الأفعال التي يأتي بها المكلف تقتصر نتائجه على ما يثمر في العالم الدنيوي من مصالح عامة وخاصة، وأن الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدنيوية في المجتمع ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخروية، لأن الأحكام الشرعية لا تضبط حقيقة الوجود أو العمل البشري الذي يكون عليه الإنسان في الآخرة، وإنما الآخرة جزاء على ما كان عليه حال الإنسان في الدنيا من امتثال =

يقول الأستاذ الميساوي: «وربما أمكننا القول إن ابن عاشور يرى أن الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنه لا بد من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها تشمل المضمون والمنهج معاً»[٦٦]؛ فقسم الشيخ كتاب المقاصد إلى ثلاثة أقسام: قسمين نظريين وثالث تطبيقي، تعرض في القسم الأول إلى إثبات المقاصد واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرق إثباتها ومراتبها، وفي القسم الثاني عالج مقاصد التشريع العامة. ثم جاء في القسم الثالث بتطبيقات في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، حيث فصل في المقاصد الخاصة بالعائلة والمعاملات المالية والقضاء والعقوبات، وتعامل مع هذه القضايا كمواضيع متماسكة الأطراف، متواشجة الأحكام، متراتبة المقاصد، تستنتج كلياتها من جزئياتها، وتفهم وتطبق جزئياتها على ضوء كلياتها، وتحقق كلياتها المقاصد العامة التي وضعت من أجلها الشريعة. ومن هنا أمكن القول إن ابن عاشور دفع ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الخوض في بناء المنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة الضابطة لمسائلها وجزئياتها ـ التي طالما كان يرومها المجددون عبر العصور ـ على أساس النظرية المقاصدية التي وضعها القدامى وحاول هو استكمالها.

فلم يكن غرض ابن عاشور من دراسة المقاصد مجرد بيان محاسن ومكارم الشريعة في مراعاة المصالح، أو بعبارته: «مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها، لأن ذلك

= للشريعة. انظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، ص٢٨٣ وما بعدها، ٢٩٥ وما بعدها و٤٤١.

(٦٦) الميساوي في: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٩٢.

مجرد تفقه في الأحكام [وهو مما يهم الفقهاء] ـ وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة ـ ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح، لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية»[٦٧].

ومعرفة كثيرٍ من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل اليقين بصور كلية لأنواعها فيمكن من خلالها إدخال الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع تحتها، كما جاء في عبارة ابن عاشور، هو ما عبرنا عنه بالمنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة، الضابطة لمسائلها وجزئياتها. فهذا كان غرض ابن عاشور، ولا يتحقق ذلك الغرض إلا بتطبيق نظرية المقاصد ومبادئها العامة على سائر مجالات الحياة البشرية لبناء تلك المنظومة[٦٨].

---

(٦٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٦٨) وإن كانت معرفة ذلك معرفة مجردة عن صياغة هذه المنظومة صياغة نظرية كافية في قرون الاجتهاد والازدهار، فإن تطبيق النظرية المقاصدية في مجالات الحياة المختلفة لبناء المنظومة المقاصدية أصبح أمراً ضرورياً لما أصاب المجتمع الإسلامي من خلل ولما لحق الإنتاج الفكري والفقهي من قصور في معالجته. وهو ملحظ كان حاضراً بقوة في عمل ابن عاشور، يقول الميساوي معبراً عما ذهب إليه الشيخ راشد =

وقد اعتبر الدكتور إسماعيل الحسني أن الدلالة الواردة في هذه النقلة ـ أي اعتبار ابن عاشور أن المقصد الأكبر من التشريع هو قوام أمر الأمة في الدنيا، وأن معيار تحديد المقاصد الضرورية عنده هو مدى الافتقار إليها لتحقيق هذا المقصد الأعلى، وكونه جاء بتطبيقات في مجال المعاملات[69] ـ «هي أن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه لا لما هو ثابت، لما هو متغير لا لما هو جامد، بعبارة يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة والمجتمع الإنساني عامة. معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل فضلاً عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر»[70]. فهذا مبرر ثانٍ ـ بعد مبرر عدم إيفاء

= الغنوشي بهذا الصدد: «فإن ابن عاشور يبدو أنه نظر في مشاغل حركة الإصلاح وما واجهها من مشكلات وتحديات في سياق سعيها لأن تستأنف الأمة مسيرتها الحضارية، فحاول أن يرسم لها قاعدة مرجعية تضبط سيرها وتحدد وجهتها وترتب أولوياتها»، انظر محمد الطاهر الميساوي في: المصدر نفسه، ص١١٤.

(٦٩) انظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، ص٢٩٦ وما بعدها.

(٧٠) المصدر نفسه، ص٢٩٩.

الكليات الخمسة بمقتضيات البعد الجماعي ـ لفتح باب المراجعة في المقاصد الضرورية والإضافة على المقاصد الخمسة المتعارف عليها[71].

(71) ولا يفهم من هذا الكلام أن مقاصد الشريعة تتصف بالتاريخية ولا حتى الكليات الخمسة المتعارف عليها، وإنما التاريخي في الأمر هو حصر المقاصد الكلية في تلك الضروريات الخمس المتعارف عليها، وإلا فإننا نعتبر أن مقاصد الشريعة تتعدى المكان والزمان وتتصف بالعالمية شأنها شأن مصدرها الذي هو الشريعة. ولا تناقض بين ذلك وبين دور الواقع في تحديد المقاصد وكون المقاصد تخضع لما هو متغير لا لما هو ثابت، ذلك أن مراعاة الواقع لا بد منه لتحديد الوسائل التي تتحقق بها مقاصد الشريعة في هذا العصر أو ذاك أو في هذا المكان أو ذاك، سواء كانت وسائل ضرورية، لا تتحقق بدونها المقاصد الكلية، أم حاجية أم تحسينية. أما المقاصد الكلية، أو بعبارة الحسني «ضروريات المصالح» فلا نعتبر أن تحديدها يخضع للواقع، خاصة إذا اعتبرنا أن الضروريات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد كما سيأتي بيانه قريباً، وإنما تأثير الواقع على تحديد الكليات يكمن في رأينا في التأكيد على بعض المقاصد وإضافتها إلى قائمة الكليات، كالتأكيد على مقصد حفظ البيئة لما طرأ عليها من أزمة تهددها بالهلاك، فمقصد حفظ البيئة ليس مقصداً جديداً أضيف إلى مقاصد الشريعة وإلا لزم القوم بتاريخية الشريعة، وإنما يضاف إلى قائمة المقاصد الكلية لما أصبح لاعتباره من أهمية بالغة كما سيأتي معنا. ومقصد حفظ المجتمع مقصد أصيل جاءت الشريعة لتحقيقه يجب إضافته إلى قائمة المقاصد الكلية لما أصابه من إهمال بسبب ظروف تاريخية معينة ولما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف واختلال. أما ما جاء به الحسني من أمثلة عن ضروريات يريد إلحاقها بالكليات الخمسة لأن المجتمع الإسلامي أصبح أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر، كالحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي والانتخاب والشغل والخبز، إلخ، فلا تعدو أن تكون وسائل ضرورية أو حاجية لتحقيق المقاصد الكلية. وخلاصة القول إننا لا نعتبر ما ذكره الحسني مبرراً لإعادة النظر في الكليات الخمس ـ أي لا نعتبر أن تحديد المقاصد الكلية خاضع للواقع، إلا إذا كان ذلك من باب التأكيد على بعض الضروريات التي أهملت لأسباب تاريخية أو أصبح الواقع يلح على التأكيد عليها ـ وإنما هو مبرر لإعادة النظر في الوسائل الضرورية التي تحقق هذه الكليات ومبرر لصياغة رؤية مقاصدية مطبقة على الظروف الواقعية، ومن هنا نعتبر أن هناك خلطاً واضحاً بين المقاصد الكلية ووسائل تحقيقها من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

وإذا كان ذلك يعني «أن تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات» كما سبق من كلام الحسني، فإننا لم نرَ ابن عاشور يصرح بدور الواقع في الكشف عن مقاصد الشريعة لما تطرق للبحث في «طرق إثبات المقاصد الشرعية»[٧٢]. مع أنه جاء في هذا المبحث بمساهمة جليلة على مستوى التنظير في بحث المقاصد. إنه استطاع أن يخرج هذه المسالك من المنحى الجزئي الذي كان يُنظر إليها من خلاله. ذلك أن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة قبل ابن عاشور لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلة التي ترد في مباحث الأصوليين، من حيث إنها تبحث عن المقاصد الجزئية المتعلقة بآحاد الأحكام، أي العلل، دون البحث عن المقاصد العامة من الشريعة التي تنتهي إليها سائر الأحكام. أما ابن عاشور؛ فإنه «انصرف في هذه المسالك عن بيان الطرق التي تعرف بها المقاصد القريبة (أي علل الأحكام) التي تتعلق بآحاد الأحكام إلى بيان المسالك التي تعرف بها المقاصد العليا التي تندرج تحتها جملة الأحكام وتمثل ما شبه القانون الكلي»[٧٣].

---

(٧٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٩ وما بعدها. ولعل هذا يزيد في التأكيد على أن دور الواقع يكمن في تحديد الوسائل التي تحقق بها المقاصد لا في تحديد المقاصد نفسها، كما سبق من تعليقنا في الهامش أعلاه.

(٧٣) عبد المجيد النجار، «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور،» مجلة العلوم الإسلامية (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة)، العدد ٢ (١٩٨٧)، ص٤٧ وما بعدها.

وفي الجملة، يمكن النظر إلى عمل ابن عاشور في المقاصد «كتتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة»[٧٤]. فإنه حاول استكمال إنجازات من سبقه من المنظرين في المقاصد واستدراك ما فاتهم. وعلى وجه العموم، فإن من أهم ما حاول استدراكه من منظور معالجة التجزئة وتحقيق المنهج الشمولي كما جاء معنا هو كالآتي:

- مراعاة البعد الاجتماعي في التنظير المقاصدي.

- الدعوة إلى استقلال مقاصد الشريعة كعلم قائم بذاته ليتجاوز بمقاصد الشريعة الاقتصار على مجال الاجتهاد الفقهي والقانوني إلى استيعاب سائر مجالات العمل البشري.

- تجاوز الكليات الخمس إلى مفاهيم أكثر شمولاً واستيعاباً «وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل»[٧٥].

- تجاوز مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية (علل الأحكام) إلى مسالك الكشف عن المقاصد العامة.

- تجاوز التنظير والتأصيل في المنهج إلى تطبيق النظرية المقاصدية والمفاهيم العامة التي جاء بها على بعض مجالات المجتمع الإسلامي. وهو ما نعتبره خطوة أولى في بناء منظومة هرمية ترجع كل مسألة وجزئية إلى موضعها اللائق بها فيرتفع التناقض عند الفهم وعند التطبيق، فتكون صالحة لتقويم العمل

---

(٧٤) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، ص٤٢٦.

(٧٥) انظر محمد الطاهر الميساوي، في: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٣٢.

الإنساني على سائر مستوياته مهما طرأ عليه من تطور وتقلب. وهذا لا يمكن أن يتسنى إلا بعلم المقاصد كما أدرك ذلك ابن عاشور.

وخلاصة القول في ما بدا لنا من محاولة ابن عاشور في تجديد المقاصد، هي أنه حاول استكمال عملية وضع أسس النظرية المقاصدية التي بدأها من سبقه، وشرع في البناء عليها بما رآه من منظومة مقاصدية ضابطة ومسيرة للأحكام الشرعية وموجهة للحياة البشرية وحركتها. ولم يدّعِ ابن عاشور أنه وضع تلك المنظومة متكاملة بشمولها ومسائلها وتفاصيلها، بل لم يكن ذلك غرضه أصلاً كما صرح بذلك قائلاً: «وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلْنلوِ عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد وفي صلاح الأنفس وفي صلاح عمل العبادات، ولْنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية»[(٧٦)].

وعلى أي حال، فإن ما قام به ابن عاشور من إنجاز في المقاصد يتجاوز مجرد الإضافة والتفصيل إلى الإنضاج والتأسيس والتطبيق، مما جعل الدكتور الميساوي يرى أنه إذا كان من الممكن عدّ الشاطبي معلم المقاصد الأول «على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن بكل ثقة أن نعد ابن عاشور عَلَمَهَا أو مُعَلِّمَها الثاني»[(٧٧)]. ولقد سبقت الإشارة إلى

(٧٦) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٣٩.

أن محاولة الشاطبي لم تحدث انقلاباً في علم الأصول، وأن «طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها»(٧٨). ويرى الميساوي أن ابن عاشور، الذي يعتبر المؤسس الثاني لعلم المقاصد، «بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان مجحودة»(٧٩). ذلك أن ما أنجزه المعاصرون من دراسات في المقاصد «لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتأريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة»(٨٠).

هذا ما لاحظه الميساوي قبل أكثر من عقد من الزمن، أما بعد تحبيره تلك السطور، فقد ظهرت بعض الدراسات تحمل بعض الإضافات ووجهات النظر الجديدة، لكنها تجديدات جزئية، ألصق بالتنبيه والإشارة منها بالتجديد والابتكار الفعلي والمتكامل. ومن ذلك ما ظهر من اقتراحات لإضافة بعض المقاصد الضرورية للمقاصد الخمسة، كمقصد العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومقصد سلطة الدولة والأخوة والكرامة وغير ذلك(٨١). ومنها تطوير

---

(٧٨) انظر: النجار، «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور،» ص٢٩. انظر أيضاً: الفصل الثاني، المبحث الخامس، فقرة «٣ ـ طريقة الشاطبي» من هذا الكتاب.

(٧٩) انظر محمد الطاهر الميساوي في: ابن عاشور، المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(٨١) انظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، ص٢٩٩، وعطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص٩٨ وما بعدها.

مفهوم بعض الكليات الخمس أو الست، كتطوير مفهوم حفظ النفس ومفهوم حفظ العقل إلى حفظ مادي وحفظ معنوي[٨٢]. وإدراج مفهوم حفظ النسل وحفظ النسب تحت ما هو أشمل منهما وهو مقصد حفظ الأسرة[٨٣]. وإدراج مقصد حفظ العرض تحت ما وضع لتحقيقه وهو حفظ الكرامة الإنسانية[٨٤]. ومنها اقتراحات لتقسيم المقاصد تقسيماً جديداً، فاقترح بعضهم أن تكون المقاصد الكلية ثلاثة يدرج تحتها كل ما سواها من مقاصد وأحكام، هي التوحيد والتزكية والعمران[٨٥]. واقترح آخر أن تقسم المقاصد حسب مجالات الحياة إلى أربعة أقسام: مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد، وما يخص الأسرة وما يخص الأمة وما يخص الإنسانية[٨٦]. وفرق بعضهم بين الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) والمراتب الثلاث من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، واعتبر أن هذه المراتب الثلاث لا تتعلق بالمقاصد وإنما تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقها[٨٧]. وهو تفريق سديد يحل كثير من اللبس، ومعناه أن الكليات الخمس ليست هي الضروريات وإنما تحفظ بما هو ضروري من الأحكام لا تتحقق بدونها وبما هو حاجي وبما هو تحسيني، فتنتهي إليها كل الأحكام.

---

(٨٢) عطية، المصدر نفسه، ص١٤٣ وما بعدها و١٦٢.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٩ و١٥١.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٨٥) صاحب هذا الاقتراح هو الدكتور طه جابر العلواني. انظر: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص١٣٥ وما بعدها.

(٨٦) انظر: عطية، المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص٥١ وما بعدها.

ورأى بعض الباحثين المعاصرين في المقاصد أن ما آل إليه علم مقاصد الشريعة إن كان يصلح كأداة لبيان فضائل الشريعة وحِكمها، فإن معطياته لا تكفي لتفعيل المقاصد في مختلف ميادين النشاط البشري حتى تقترب الحياة البشرية إلى ما أريد لها أن تكون عليه من هدي إلهي. فكان الخلل الملاحظ أن علم المقاصد لا يتضمن مناهج وآليات تتمكن بها المقاصد من إنتاج الأحكام وتوجيه الواقع. ومن هنا نادى بعض الباحثين إلى تفعيل مقاصد الشريعة، حتى لا تظل نظرية لا فعالية لها في واقع الناس، لكن دون أن يضبطوا المنهج والآليات الإجرائية التي تتم من خلاله عملية التفعيل(٨٨). وركز بعضهم على ربط بعض المباحث والعلوم بالمقاصد، من حيث إنها توفر مادة يمكن استثمارها في تأصيل مناهج وآليات تفعيل المقاصد، كفقه الأولويات(٨٩)، وفقه الموازنات(٩٠)، وفقه الواقع(٩١) وفقه المآلات.

---

(٨٨) نذكر منهم: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**؛ محمد بكر إسماعيل حبيب، **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، سلسلة دعوة الحق؛ العدد ٢١٣ (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، أحمد الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده** (دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩)، ونور الدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**، كتاب الأمة؛ العدد ٦٥ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

(٨٩) انظر مثلاً: العلواني، **مقاصد الشريعة**، ص٧٤ وما بعدها وص١٢٤ وما بعدها.

(٩٠) انظر مثلاً: عبد الله يحيى الكمالي، **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات**، سلسلة فقه الأولويات؛ ٣ (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠).

(٩١) انظر مثلاً: يحيى محمد، «فهم الدين والواقع،»:
<http://www.fahmaldin.com>

وفي سبيل تفعيل المقاصد في المجتمعات المعاصرة اهتم بعضهم بدراسة المقاصد الخاصة ببعض المجالات، كقضايا المعاملات المالية والمصرفية، وقضايا الأسرة، وقضايا السياسة الشرعية، وغيرها من قضايا النشاط والاجتماع البشري[٩٢]، إلى غير ذلك من الجهود والإضافات الجزئية والمقترحات لتجديد وتطوير علم المقاصد التي ظهرت في الآونة الأخيرة.

فلا يغفل عن أحد أن البحث المقاصدي شهد نشاطاً كبيراً بعد الإمام ابن عاشور، وخاصة في العقود الأخيرة، فضلاً عن أنه تحول إلى مادة مستقلة تدرس في عدة جامعات. ومع ذلك يلاحظ أن ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) لعلم المقاصد لا يتعدى بعض الجوانب من التنسيق والتحرير والاقتراح والإضافة الجزئية المتشتتة. وأكثر المؤلفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد ولا تفصل في المقاصد ذاتها بما يوفر الإطار المقاصدي الممكن من صياغة رؤية مقاصدية واقعية مؤطرة للاجتهاد في سائر مجالات العمل البشري.

ج ـ محاولة رائدة

هناك محاولة رائدة تميزت عن غيرها وسعت إلى جمع شتات الإنتاج المقاصدي المعاصر وتحريره والبناء عليه وتطبيق الاقتراحات الوجيهة وترتيب وإكمال وتفصيل وتطوير ما كان يستلزم ذلك. وهي محاولة أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه القيم **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**.

---

(٩٢) انظر مثلاً: «مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة،» مجلة التجديد (المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، السنة ٢ (١٩٩٨).

نحاول إيجاز أهم ما تميزت به هذه المحاولة عن سابقاتها كالآتي:

١ ـ أول ما يستوقف الباحث وهو يقارن بين هذه الدراسة وسابقاتها، هو ما أولته من أهمية كبرى لدراسة المقاصد الكلية وما يتعلق بها من تفصيل وتطبيق، حتى استغرقت ما يقارب ثلثي حجم الكتاب. وقد نبه الدكتور النجار على أهمية ذلك البناء وتقصير الدراسات المقاصدية السابقة في حقه، حيث قال: «وإذا كانت المقاصد الضرورية[٩٣] الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يبنى عليها ما سواها، فإننا نرى في الدراسات المقاصدية قديماً وحديثاً اختصاراً في شرح هذه الضروريات، والتوسع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعاً له، وبذلك يتهيأ هذا العلم لأن يكون فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، محركاً له، موجهاً للأحكام الناشئة منه»[٩٤]. فلاحظ الدكتور النجار ما قد أشرنا إليه من قبل من أن الدراسات المقاصدية تتناول مباحث تأسّس لبناء المنظومة المقاصدية، لكن لا تشرع في تطبيق عملية البناء إلا قليلاً، مع أن ذلك البناء هو الغاية المقصودة من سائر

(٩٣) يقصد بالمقاصد الضرورية هنا المقاصد الكلية ولا يقصد بها ما يتحقق بها من وسائل ضرورية لتحقيقها، فإن الدكتور النجار يرى أن هذه المقاصد هي مقاصد أصلية عالية، وأنها تتحقق بمقاصد تندرج تحتها وتنتهي إليها، بعضها ضروري وبعضها حاجي وبعضها تحسيني، وهو نحو ما ذهب إليه الدكتور جمال الدين عطية. انظر: عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص٥٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٥٤.

المباحث المقاصدية؛ فكان من أول الأهداف التي وضع من أجله كتابه هو استئناف ما شرع فيه ابن عاشور من بناء منظومة مقاصدية على أساس المباحث المقاصدية النظرية. وإذا كان ابن عاشور قد تكلم عن المقاصد العامة من التشريع بصفة نظرية ثم كرس ما يقارب الثلث من كتابه لتطبيق المقاصد في أنواع المعاملات بين الناس، فإن النجار لم يفْصل بين المقاصد العامة وتطبيقاتها، بل خصص ما يقارب ثلثي كتابه لدراسة المقاصد العامة وما يتعلق بها من مقاصد وأحكام وأمثلة. ولم يقتصر على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أن يحيط بمقاصد الشريعة في سائر مجالات الحياة، الفردية والاجتماعية، الخاصة والعامة، الروحية والعلمية والعملية، المادية والمعنوية، وحاول أن ينظم ذلك كله في نسق متكامل تتجلى من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

٢ ـ ومن الإنجازات المهمة التي تميزت بها محاولة الدكتور النجار أنه جاء بتحديد واضح وأساسي للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فضبطه بأنه: «تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة»[٩٥]. فهذا التحديد للمقصد الأعلى الذي وضعت من أجله الشريعة أساسي في تحديد المقاصد العليا التي يتحقق من خلالها، وفي بيان طريقة انضباط واندراج كل مبدأ من مبادئ الإسلام وكل حكم من

(٩٥) المصدر نفسه، ص١٧.

أحكامه تحت تلك المقاصد العليا، وفي بيان درجة كل مقصد وكل مبدأ وكل حكم ودوره وكيفية مساهمته في تعزيز وتحقيق ذلك المقصد الأعلى، أي كيف يساهم ذلك كله وبأي درجة في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خلق من أجلها. وبالجملة فإن تحديد هذا المقصد الأعلى أساسي في بيان معنى وحقيقة مقاصد الشريعة.

وعند مراجعة تعريفات الباحثين المعاصرين في المقاصد يتبين أنها تكاد تدور كلها حول كون مقاصد الشريعة هي المعاني أو الحِكَم أو الغايات أو الأسرار أو الأهداف أو المصالح التي وضعت من أجلها الشريعة[٩٦]، دون تحديد واضح ودقيق لتلك الغاية أو الحكمة أو المصلحة العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها والتي جاءت متضمنة في كل حكم من أحكامها، بل جاءت تحديدات هذا المقصد الأعلى تتردد بين تحديدات جزئية وأخرى مجملة وأخرى مبعثرة.

أما الجزئية فهي التي حددت المقصد الأعلى للشريعة ببعض أجزائه التي يتحقق بها دون البعض الآخر، كتلك التي قالت بأن المقصد الأعلى من الشريعة هو تحقيق العدل بين الناس، أو بأنه تحقيق الوحدة البشرية على الخير والمصلحة[٩٧]. ولا شك أن

(٩٦) انظر هذه التعريفات في: محمد سعيد اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية** (الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨)، ص٣٤ وما بعدها، ويوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٠)، ص٤٧ وما بعدها.

(٩٧) انظر هذه التحديدات، في: إدريس حمادي، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص٥٧ ـ ٥٦.

العدل والوحدة من المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها، لكن لا يمكن التسليم بأنها المقصد الأعلى للشريعة، إذ قد تتحقق هذه المقاصد مع تخلف غيرها من المقاصد الأساسية، فقد يتحقق العدل في المجتمع مع وجود الفقر أو الانحراف الديني أو الخلقي، إلخ، وقد تتحقق الوحدة بين الناس مع شيوع الأمراض القاتلة أو تخريب البيئة ومقدراتها، إلخ.

أما التحديدات المجملة فهي التي حددت المقصد الأعلى بطريقة مبهمة أو غامضة دون توضيح المقصود منها، كتلك التي حددت المقصد الأعلى من الشريعة بأنه تحقيق العبودية لله[٩٨]،

---

(٩٨) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، ص٥٢ و٥٣، والبدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص٢٦٤. مع الإشارة إلى أن الدكتور يوسف البدوي قد وقع في خلط عجيب، إذ عاب على المقاصديين المعاصرين اختزالهم المقصد الأعلى من الشريعة في ما فيه خير الإنسان في الدنيا والآخرة، واعتبر أن المقصد الأعلى للشريعة لا يقتصر على مصلحة الإنسان وإنما يتعداها إلى تحقيق العبودية لله سبحانه. وهل في عبودية الإنسان لله مقصد يتعدى مصلحة الإنسان؟ وحاول أن ينسب هذا الرأي إلى ابن تيمية، لكن لا يوجد فيما ساقه من كلام ابن تيمية أن المقصد من خلق الله وتشريعه يتعدى مصلحة الإنسان، وإنما جاء كلام ابن تيمية عن الحكمة القائمة بالله تعالى كصفة من صفاته في معرض الرد على نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى اعتماداً على حجة الكمال والنقص، أي أن ما يقوم به سبحانه إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص، والله منزه عن ذلك. وبنى بعضهم على ذلك (حجة الكمال والنقص) أن أفعال الله لا تعلل بمصلحة وإلا لزم من ذلك نقص في ذات الله تعالى قبل حدوث هذه الأفعال. وبنى المعتزلة على ذلك أن أفعال الله تتصف بالحسن والقبح لكن لا يعود على الله من ذلك شيء يقوم بذاته كالحكمة في فعل تلك الأفعال والحب لها والفرح والضحك، إلخ، إذ عندهم لا يقوم بذاته لا وصف ولا فعل ولا غير ذلك. فكان من الردود التي أبطل بها ابن تيمية رأي هؤلاء: «الوجه العاشر: أن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به: معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة فلمَ قلتم إن هذا ممتنع؟ فإذا قيل لئلا يلزم =

وتلك التي حددته بأنه تحقيق سعادة الإنسان في الدارين(٩٩)، وتلك التي حددته بأنه تحقيق المصالح الضرورية والحاجية ومكملاتها(١٠٠) فلا ينازع أحد في أن المقصد الأعلى هو تحقيق العبودية لله تعالى، لكن ما هي حقيقة هذه العبودية وكيف

= الكمال بعد النقص قيل لهم لِمَ قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع؟ ولفظ النقص لفظ مجمل كما تقدم فإن غايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وجد بعد أن لم يكن، لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده فيقال ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال؟ وليس في ذلك افتقار الرب إلى غيره ولا استكماله بفعل غيره، بل هو الحي الفعال لما يشاء العليم القدير الحكيم...». انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، مج ٢، ج ٤، ص٢٣٠، و٢٢٥ وما بعدها، و**مجموع الفتاوى**، ج ٨، ص٨١ وما بعدها. وخلاصة القول إن ما ساقه الدكتور البدوي من كلام ابن تيمية للرد على من قصر المقصد الأعلى للشريعة على مصلحة الإنسان فحسب لا علاقة له بهذا الموضوع وليس فيه ما يدل على أن المقصد الأعلى لا يقتصر على مصلحة الإنسان. وكذلك لا علاقة لما جاء به من استدراك ابن تيمية على الأصوليين بهذا الموضوع. وإنما كان الكلام حول صفات الكمال القائمة بذات الله، أي أن الحكمة والفعل القائم بذات الله فيما شرع من المصالح العائدة على العباد لا تقتضي أن يكون الله محتاجاً إلى وجود تلك المصالح ليتصف بصفات الكمال وأنه ليس في ذلك كمال في ذات الله بعد نقص كما زعم بعض الطوائف.
أما قول ابن تيمية: «فالحكمة تتضمَّن شيئين: أحدهما: حكمة تعود إليه يحبّها ويرضاها. والثاني إلى عباده هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها؛ وهذا في المأمورات وفي المخلوقات...» (**مجموع الفتاوى**، ج ٨، ص٣٥)، فليس فيه أن المقصد الأعلى للشريعة يتعدى مصالح العباد كما توهم الدكتور البدوي، وإنما جاء في معرض الرد على نفاة الصفات كالحكمة والحب والرضا والفرح والغيرة، فالمعتزلة مثلاً يثبتون أنه يخلق لحكمة تعود إلى العباد، لكنهم يقولون أنها حكمة مخلوقة منفصلة عنه، ويعيبون وصف الله بالحكمة فيما يخلق وفيما يأمر أو وصفه بالحب أو الرضا أو الفرح أو الضحك عند انقياد الإنسان لما أمر به. أما استدراك ابن تيمية على الأصوليين، فإنه كان متعلقاً بتقصيرهم في ملاحظة المصالح وإغفالهم كثيراً منها، لا في اختزالهم إياها في مصلحة الإنسان. راجع: يوسف البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٥١ وما بعدها.

(٩٩) هو تحديد الإمام محمد عبده، انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ج ١، ص٢١.

(١٠٠) انظر: حمادي **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، ص٥٧.

تتحقق؟ ولا شك أن تحقيق العبودية لله تحقق سعادة الإنسان، لكن ما معنى السعادة وكيف نحددها؟ ولا شك أنه بتحقيق مصالح الإنسان الضرورية والحاجية ومكملاتها تتحقق العبودية لله تعالى فينال الإنسان السعادة. لكن ما هي حقيقة هذه المصالح وما هو الضابط الجامع لها؟ ولماذا كان تحقيقها يؤدي إلى سعادة الإنسان؟ وهكذا يتبين أن تحديد المقصد الأعلى بهذه التحديدات المجملة لا يصلح لبيان حقيقة مقاصد الشريعة ولا يصلح معياراً لضبط المقاصد الكلية التي تندرج تحت هذا المقصد الأعلى وسائر المقاصد العامة والخاصة.

أما التحديدات المبعثرة، فهي التي ضبطت المقصد الأعلى للشريعة وبينت حقيقته بوضوح، لكن بعبارات مبعثرة دون جمعها في مفهوم واحد يشملها. ومن هذه التحديدات ما ضبط به الشيخ ابن عاشور المقصد الأعلى للشريعة، حيث قال: «المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[١٠١]. ومنها تحديد علال الفاسي للمقصد الأعلى للشريعة بقوله: «المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»[١٠٢]. فتحديد الدكتور

---

(١٠١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٧٣.

(١٠٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص٤٥ ـ ٤٦. انظر المزيد من هذه التحديدات للمقصد الأعلى من الشريعة في: عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١١١ ـ ١٢٤.

النجار جاء قريباً من هذه التحديدات التي أوضحت أن المقصود الأعلى من الشريعة هو صلاح نوع الإنسان ونظام الأمة ومقدرات الكون. إلا أن تحديد النجار تميز عن هذه التحديدات بأنه ربط المقصد الأعلى للشريعة بتحقيق الغاية التي خلق من أجلها الإنسان ربطاً وثيقاً كما يظهر في تحديده الذي سقناه وفي الكلام الذي قدم به لذلك التحديد، حيث قال: «إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى هذا الإنسان، فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أن يحقق من خلال تحملها تلك الغاية. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأن يكون الإنسان الفرد منتظماً ضمن هيئة جماعية، أصبح إذاً المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعديه الفردي والجماعي»[١٠٣]. فتميز تحديده بأنه لخص المقصد الأعلى للشريعة في كونها شرعت لتمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أن تحديد ابن عاشور والفاسي ذكر تفاصيل الغاية ولم يدرجها تحت مفهومها الجامع وهو مهمة الخلافة.

---

(١٠٣) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص١٦ ـ ١٧.

وهذه الميزة التي تميزت بها محاولة النجار لم تكمن في مجرد كونها ضبطت المقصد الأعلى للشريعة ضبطاً محكماً يمكن من خلاله فهم المقصود من سائر مقاصد ومبادئ وأحكام الشريعة بفهم الغاية النهائية التي تندرج تحتها وتسعى إلى تحقيقها، بل كان ذلك التحديد منطلقاً انطلق منه لضبط المقاصد الضرورية، وبيان ما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوة أدائها إلى ذلك المقصد الأعلى؛ فنجده يربط المقاصد الضرورية بذلك المقصد الأعلى ويعرفها بأنها: «تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذاً هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراده الشارع منها»(١٠٤).

وفي الأبواب والفصول التي وزع عليها ما قرره من مقاصد ضرورية جاء بشرح وبيان مفصلين لكيفية أداء حفظ تلك المقاصد إلى تحقيق الخلافة، وربطها كلها بهذا الموضوع وبين أهميتها في أداء الإنسان مهمته على الأرض وكيف يؤدي الخلل فيها إلى خلل في أداء مهمته، وبين درجة قوة كل مقصد من هذه المقاصد في تمكين الإنسان من أداء هذه المهمة.

ثم نجده يربط كل ما يسوقه تحت ما جاء به من مقاصد ضرورية بذلك المقصد الأعلى المتمثل في مهمة الخلافة، حتى

---

(١٠٤) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤٧.

لا يكاد يخلو مبحث من مباحثه عن ذكر ذلك المقصد الأعلى وربطه بالمقاصد الضرورية وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام. فكانت مهمة الخلافة التي خلق من أجلها الإنسان وشرعت من أجلها الشرائع الميزان الذي يوزن به المقاصد والذي يعرف به أن هذا الحكم يدرج تحت الضروريات وذاك تحت الحاجيات، إلخ. وكان ذلك العمود الفقري الذي قام به بحثُه والخيط الذي ربط ونظّم ما بناه من منظومة مقاصدية مما جعلها تنسجم انسجاماً دقيقاً.

وتتأكد أهمية هذا الضبط عند النظر إلى ما أحدثه الغموض والقصور في ضبط المقصد الأعلى من الشريعة من اضطراب في كثير من الدراسات المقاصدية على مستوى تقرير المقاصد الكلية وترتيبها وبيان ما يندرج تحتها. ومن أمثلة ذلك أن بعض الباحثين اعتبر حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية من الحاجيات أو من التحسينيات(١٠٥). بل قال بعضهم، معترضاً على عد حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية، بل من حفظ للمجتمع، من المقاصد الضرورية: «الاعتراض على عدها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها كما بيناه في ماهيتها ومعاييرها، ولذلك نقول: لو عمت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في «الأعراض» بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى

---

(١٠٥) وهو رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور، أي أنه من الحاجيات، وتابعه الدكتور جمال الدين عطية في مجال الفرد فيما يخص المساس بالجانب الجنسي، إلا أنه اعتبره من التحسينيات فيما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان، انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

العامة بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة [...] لا شك أن أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ «العرض» مما تحفظ به كرامة الإنسان عن الإهانة، ويصان به شرفه عن الامتهان، وتحمى به مواقع المدح والذم منه عن سيئ الأقوال والشائعات، وكل ذلك مما ييسر التواصل ويسهل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويضيق من منافذ الفرقة، ويقلل من أسباب تفسيخ النسيج الاجتماعي العام، ويشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للحرج والعنت والعسر والمشقة عن العلاقات العامة»[١٠٦]. فعد هذا الباحث سائر هذه المصالح من الحاجيات، ولا شك أن ذلك راجع إلى خلل في تحديد ما تنبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى، إذ إنه قد اعتبر أن ذلك المقصد هو عدم الإفضاء «بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة». أما إذا علقت المقاصد الضرورية بالمقصد الأعلى الذي شرعت من أجله الشريعة، وهو أداء مهمة الخلافة، فحينها يتضح أن حفظ الكرامة الإنسانية من المقاصد الضرورية[١٠٧]، حيث إن التكليف بمهمة الخلافة مبني على ما فطر عليه الإنسان من طبيعة، ولا تتحقق تلك المهمة على الوجه المطلوب عند اختلال تلك الفطرة. ومن المقومات

---

(١٠٦) عبد النور بزا، «المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير،» مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٠ (ربيع ٢٠٠٥)، ص٩٧ ـ ٩٨.

(١٠٧) قد يقال إن حفظ الكرامة من الوسائل الضرورية لتحقيق مقصد حفظ إنسانية الإنسان باعتبار أن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد، لكن لا يقال إنه من الحاجيات، إذ لا سبيل لأداء مهمة الخلافة على الوجه المطلوب إن لم تحفظ الكرامة الإنسانية.

الفطرية التي تجعل من الإنسان إنساناً وتؤهله لتحمل مهمة الخلافة: حقيقة الكرامة، إذ هي «أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابتلي الإنسان بالتكليف [...] فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرّاء ما يُعامل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أن ينتج شيئاً فضلاً عن أن يكون في مقام الريادة والابتكار، وإذاً فإنّ المهمّة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك فإنّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قويّ النفس، عزيزاً، فهذه الصفات تشيع في النفس قوّة إرادة، وهمّة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليفكّر وينجز ويفعل، فيؤدّي المهمّة التي بها كُلّف»[١٠٨].

فبالنظر إلى المقصد الأعلى الذي من أجله شرعت الشريعة ـ وهو تمكين الإنسان من أداء مهمة الخلافة ـ يتبين أن حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ للكرامة الإنسانية هو من المقاصد الضرورية.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب أن بعض الباحثين اعتبر حفظ النسب من الحاجيات[١٠٩]. حتى قال بعضهم: «فلا يمكن اعتبار حفظ «النسب» من المقاصد الضرورية، إذ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصير المجتمعات البشرية مشاتل

(١٠٨) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٩٨.

(١٠٩) انظر: عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٥٢.

لتفريخ اللُّقطاءِ، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهولِ نسبِ أحد الأبوين أو كِليهما حي يرزق، لا يبالي من أين جاء، وإن ألم به ما ألمّ من الحزن والحسرة والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة، بل إن مجتمعات بكاملها أصبحت لا تعير أنسابها أي اهتمام وإن أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنها لم تبلغ بها مبلغ الهلاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية»[110]. فالإشكال في تقويم هذا المقصد يكمن من جديد في ربط المقاصد بغير المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة لتحقيقه، ذلك أن «المهمة التي كُلّف الإنسان بأدائها بمقتضى الدين، ألا وهي الخلافة في الأرض، لا يمكن أن يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع»[111] والمجتمع لا يكون محفوظاً بدون حفظ النسب، إذ حفظ النسب، وهو «الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية، من شأنه أن يجعل النسل أي الولد شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدة انتمائه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع»[112]. وحفظ هذا الانتساب ضروري لبناء مجتمع قوي، «وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون المحضن الصالح لأن يقوم فيه الإنسان في بعده الفردي وفي بعده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة»[113].

---

(١١٠) بزا، «المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير،» ص٩٩.

(١١١) النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص١٤٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ص١٤٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص١٤٨.

وبهذا تتبين أهمية تحديد المقصد الأعلى بالمهمة التي خلق من أجلها الإنسان (والتي من أجلها وجه إليه الخطاب الديني) في تحديد وضبط المقاصد الكلية وما يندرج تحتها من مقاصد ضرورية لا تتحقق من دونها. ومن هذا المنطلق ـ أي عدم الضبط والغموض في تحديد المقصد الأعلى للشريعة، الذي ينبغي أن يكون أول المعايير المحددة للمقاصد الضرورية ـ أنكر بعضهم سائر المقاصد غير المقاصد الخمسة المأثورة من أن تبلغ درجة الضروري، فقال: «وأما فقدان الحرية، أو غياب العدالة، أو انعدام المساواة، أو شيوع التحارب، أو هضم حقوق العباد، أو تجزئة البلاد، وغير ذلك من المفاسد العامة والمظالم الشاملة فإن أقصى ما تنتهي إليه الحياة الإنسانية من جراءٍ وقوعها أن يعيش الناس معيشة مليئة بالمعاناة البالغة، والمشاق الفادحة، والعسر المضني على جميع المستويات، لكن دون أن تبلغ الحياة البشرية إلى نهايتها الحتمية، ولا أدلَّ على صحة هذ المدعى مما تعرضت له البشرية على امتداد وجودها التاريخي إلى اليوم من: انتكاسات، وانحرافات، وأزمات، وانتهاكات، ومظالم، ومعاناة على جميع المستويات: النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. ورغم كل ذلك فما زالت تتعايش مع مختلف آلامها ومآسيها، ولم يلحقها فناءٌ منذ آلاف السنين، وهذا بخلاف ما لو فقدت المقاصد الضرورية الخمسة، فتلك نهاية التاريخ وَفناءُ العاَلم»[(١١٤)]. بل اعتبر هذا الباحث أن الإخلال بمقصد التوحيد والتزكية والعمران لا يقدح في المقصد الأعلى ما دامت المقاصد الضرورية الخمسة محفوظة في

---

(١١٤) بزا، المصدر نفسه، ص١٠٨.

مجملها، إذ «لم يعلم أن قوماً كتب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، بينما استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد، وشيوع الشرك بمختلف صنوفه، وتراجع التزكية، وانتشار التدسية، وفساد الاجتماع البشري، وفوضى العمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان»[115].

وفي هذا الكلام وفي الذي أوردناه من قبل تناقض واضطراب واضحان؛ فإذا كان المقصد الأعلى من الشريعة هو حفظ البشرية من أن يصيبها الهلاك والفناء؛ فما بال أقوام كثيرون لا يتدينون بالشريعة ولا يعترفون بدين لا يصيبهم الفناء، فيحققون هذا المقصد الأعلى بدون مراعاة مقاصد ضرورية ولا شريعة، بل مع ذلك يحققون جوانب كثيرة من المصالح؟ فهذا يعني أن هذا المقصد الأعلى لا يفتقر إلى شريعة تسعى إلى تحقيق الضروريات الخمسة أصلاً ولا يفتقر إلى دين بالكلية. فكيف يعقل أن يكون المقصد الأعلى الذي شرعت من أجله الشريعة لا يفتقر إلى شريعة؟

ويقول هذا الباحث في موضع آخر: «وبهذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكلُّ ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها؛ بحيث لو شغر الوجود عن كل ما عدا الضروريات الخمس، فإن أقصى ما يقع: اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أن يصل بها إلى

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

درجة الفناء المطلق، إذ قد مرت الإنسانية بمراحل ـ وما زال بعضها يمر بها في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم ـ افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب؛ ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تنقرض بالمرة»[١١٦].

وبهذا الكلام يتجلى أثر القصور في تحديد المقصد الأعلى الذي من أجله شرعت الشرائع، بل من أجله خلقت السماوات والأرض وسخرت، وهي أن يؤدي الإنسان المهمة التي خلق من أجلها على أتم الوجوه. فلا معنى للحياة البشرية إذا بقي الإنسان على قيد الحياة مع «اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية». وإنما جاءت الشريعة بقصد إخراج الإنسان من ذلك الوضع، فلا حاجة للإنسان بها لو كانت غايتها الكبرى النهائية التي تنتهي إليها مقاصدها الضرورية إبقاء الإنسانية على قيد الحياة. بل إن ذلك حاصل أصلاً بالإرادة الإلهية التكوينية دون الإرادة التشريعية. وكيف يمكن للإنسان أن يسعى إلى أن يكون عبداً لله على أتم الوجوه ويتحرر من كل ما سواه من باطل في نفسه وفي نشاطه الاجتماعي في تلك الأوضاع الدنية المذكورة؟ وكيف ينال فيها السعادة؟ وكيف يحقق فيها العدل؟ وكيف تكون الأمة فيها خير الأمم وتكون شاهدة على الناس؟

٣ ـ إن هذا التحديد للمقصد الأعلى للشريعة ساعد الدكتور النجار كثيراً في سعيه إلى بناء منظومة مقاصدية متكاملة، وساعده في استثمار وترتيب وتقسيم ما جاء به المقاصديون من إضافات

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص١٢١.

في المقاصد الضرورية ترتيباً وتقسيماً محكمين، كمقصد حفظ الفطرة وحفظ الكرامة وحفظ الحرية وحفظ المجتمع، إلخ. لكن الدكتور النجار، وهو يسعى إلى بناء منظومة مقاصدية شاملة لجوانب الحياة، لم يكتفِ بالإضافات التي قدمها المقاصديون من قبله في المقاصد الكلية، بل أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية ما رآه ضرورياً لاكتمال المنظومة المقاصدية حتى تستوعب سائر ميادين ومظاهر الحياة البشرية.

وقد انطلق في تلك الإضافة معتبراً أن الحصر المأثور للمقاصد الكلية في الخمسة لم يكن مستوعباً لسائر مجالات الحياة، بسبب ما شابه من إغفال عن بعض المقاصد الضرورية راجع إلى أسباب تاريخية، أو لما أصبح عليه الواقع من أوضاع تلح على إبراز بعض المقاصد الشرعية وعدها من الكليات الضرورية بجانب الكليات المأثورة. يقول الدكتور النجار بهذا الخصوص: «وإذا عدنا بالنظر في التقسيم الأشهر للمقاصد، وهو التقسيم بحسب قوّة المصلحة، ثمّ عدنا إلى القسم الأول منه، وهو الذي حظي بالدرس الشامل المفصّل إذ هو يشتمل على المقاصد الضرورية، فإنّنا نجد ما أُدرج في هذا القسم من أنواع المقاصد الضرورية قد لا يكون موفياً اليوم بكلّ الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرّة مثمرة، وعلى الرغم ممّا يشير إليه بعض الدارسين من أنّ هذه الضرورات الخمسة هي الضرورات التي لا يمكن أن يُزاد عليها أو يُنقص منها، فإنّ التأمّل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفر عنه تطوّرها من أزمات ومشاكل قد يسفر عن أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ هذه الكلّيات

الخمسة الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوّتها ولكنّها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدوّنة المقاصد. وعلى سبيل المثال فإنّ عصرنا الحديث بما فشا فيه من فلسفات مادّية إلحادية قد شهد انتهاكات كبيرة لمعنى إنسانية الإنسان، ولقيمة هذا المعنى وعناصر تكوينه، إذ قد انتهكت فطرته بمذاهب لا ترى فيه فطرة ثابتة، وإنّما الإنسان هو الذي يصنع هويته بنفسه، كما في الفلسفة الوجودية، وانتهكت كرامته، فتعرّض للظلم والقهر بل للإبادة، كما أُبيد الهنود الحمر بالعالم الجديد، وانتهك معنى الغائيّة في حياته، فظهرت فلسفات عدمية تقوم على اعتبار الحياة الإنسانية قائمة على العبثية، وانتهكت حرّيته بالاستبداد والقهر السياسي والثقافي، وهكذا فإنّ الإنسان يتعرّض لانتهاكات قاسية في عناصر كثيرة من العناصر المكوّنة لمعنى الإنسانية فيه بالرغم ممّا يتشدّق به المتشدّقون من أنّ هذا العصر هو عصر حقوق الإنسان، أي احترام إنسانية الإنسان، فهذا شعار تكشف الأحداث يوماً بعد يوم عن مقدار كبير من الزيف فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فهل لا يكون من الواجب أن يُبرز في مقاصد الشريعة هذا المقصد الضروري منها متمثّلاً في حفظ إنسانية الإنسان بعناصرها المختلفة، وأن يُجمّع في سبيل ذلك ما ورد في الشريعة من أحكام تنتهي كلّها إلى ما يثبت أنّ هذا المقصد هو مقصد كلّي ضروري من مقاصدها، إقراراً لما هو ثابت في الشريعة فعلاً من هذا المقصد، ومقاومة لما يتعرّض له الإنسان عامّة والإنسان في الديار الإسلامية خاصّة من انتهاك

لهذا المقصد الشرعي بضروب مختلفة من الانتهاك، ولا يضيرنا في ذلك أنّه مقصد لم يرد ضمن تصنيف المقاصد الضرورية المأثورة، فهي كما نرى لم تكن واردة في ذلك التصنيف على سبيل الحصر؟ علماً فيما نحسب بأنّ مقصد حفظ النفس كما ورد في المدوّنة المقاصدية ليس بقادر على أن يتّسع لاستيعاب المعاني التي يتضمّنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان كما سنبينه لاحقاً؟ وعلى سبيل المثال فإنّ الحياة الحضارية الحديثة أسفرت عن أزمة في غاية الخطورة أصبحت تهدّد مصير البشرية بأكملها بالدمار، وتلكم هي الأزمة البيئية، وهو ما ينبغي أن يلفت انتباه الدارس لمقاصد الشريعة ليضيف إلى الضروريات الخمسة مقصداً آخر ضرورياً هو مقصد حفظ البيئة، وإنّه لواجد من الأدلّة الشرعية ما تثبت به ضرورة هذا المقصد كما سنبيّنه لاحقاً، وهو غير مندرج في أيّ واحد من الكلّيات الخمس حتى يكون مندرجاً ضمنه، فليس أيّ من حفظ الدين أو النفس أو العقل أو المال أو النسل بمشتمل عليه حتى يُدرج ضمنه. وإذا كان القدامى من علماء المقاصد لم يجعلوا هذه المصلحة من أقسام الضرورات فعذرهم أنّ أزمة البيئة لم تكن ظاهرة على عهدهم، فكيف إذن لا يُدرج الباحثون في المقاصد اليوم هذه المصلحة ضمن المقاصد الضرورية وهي مصلحة يهدّد ضياعها بانقراض الحياة؟»[١١٧].

وفي سبيل تحقيق المنظومة المقاصدية الشاملة لمجالات الحياة عمد الدكتور النجار إلى إدراج المقاصد الكلية التي قررها على أساس مفهوم الخلافة «ضمن الرؤية الشمولية للإنسان التي

---

(١١٧) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٥١ ـ ٥٢.

جاءت بها الشريعة، فقد جاءت هذه الشريعة تقصد إلى تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متواسعة تبتدئ بمعنى وجوده والغاية من حياته ابتداء، وتمرّ بوجوده فرداً، وبوجوده مجتمعاً، لتنتهي إلى وجوده كائناً في محيط ماديّ، وفي كلّ دائرة من تلك الدوائر جاءت الشريعة تحفظ الإنسان فيها ليقوم بدوره الذي من أجله خُلق، فلو أُدرجت المقاصد الشرعية الكلّية ضمن هذه الدوائر لكان ذلك على ما نرى أدعى إلى أن تكون تلك المقاصد أكثر فاعلية في النظر الفقهي وفي توجيه السلوك العملي ليوافق أحكام الشريعة، إذ تكون متّصلة بجميع مظاهر الحياة في مشهد شامل، بدل أن تبقى في تقسيمها مجرّدة غير مرتبطة بمشاهد الحياة»، ومن هنا جاء بحثه في مقاصد الشريعة يعتمد «تقسيماً يقوم على تصنيفها بناء على معالجاتها لقضايا الإنسان في دوائر حياته، ابتداء من معنى حياته الإنسانية، وانتهاء إلى المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، إدراجاً في كلّ دائرة من تلك الدوائر للمقاصد الكلّية المتضمّنة لحفظ مصلحة من المصالح العليا، وبياناً لطرق حفظها، وتمثيلاً بأمثلة موضّحة لذلك تشمل على أساس تراتبي ما هو ضروري وما هو حاجي وتحسيني»[118].

٤ ـ قد سبق وأن ذكرنا أن بعض الباحثين المعاصرين لاحظوا على علم المقاصد أنه ظل علماً نظرياً لا تكاد ثمرته تتعدى بيان مكارم الشريعة وفضائلها إلى توجيه وترشيد الحياة على مختلف مستوياتها، وأن أبرز أسباب هذا القصور راجع إلى

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.

كون علم المقاصد لا يشتمل على مناهج وآليات تمكن المجتهد من تفعيل المقاصد في الواقع. وأول ما رأينا من محاولة تسعى إلى وضع هذه الآليات وضبطها بشكل واضح ودقيق، هي تلك التي جاءت في الباب الذي ختم به الدكتور النجار كتابه تحت عنوان **تفعيل مقاصد الشريعة**.

واعتبر النجار أن تفعيل المقاصد «يتوقف على جملة من العناصر لعلّ من أهمّها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحقّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدّى له بالنظر، فيقرّره بحيث يكون محقّقاً لمقصده المراد منه»(١١٩).

أما العنصر الأول ـ وهو التحقيق في ذات المقصد ـ فإن النجار جعل الدرس المطلوب فيه هو درس لذات المقاصد من جهتين: «الجهة الأولى، دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها». «والجهة الثانية دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقع تحديد درجتها». «وهكذا يكون الفقيه وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع قد حقّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمّة في تفعيل ما كان مستوعباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية، إذ هو قد وضع نصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص٢٣٩.

من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنياً بناء مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية»[120]. وحاول النجار بعد ذلك أن يضع القواعد التي يتم بها تحديد درجات المقاصد وتحديد أولويات المقاصد.

أما بخصوص العنصر الثاني من عناصر تفعيل المقاصد، وهو التحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع، فيقول النجار: «لعلّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصّل إلى مبتغاه أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين: أولهما علم نظري بالمؤثّرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد»[121]. فقسم العنصر الثاني من عملية التفعيل إلى قسمين: قسم «العلم بالمؤثرات في أيلولة المقاصد»، درس تحته من هذه المؤثرات: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية، والخصوصية الواقعية. وقسم «مسالك الكشف عن مآلات المقاصد»، درس فيه من هذه المسالك: مسلك الاستقراء الواقعي، ومسلك الاستبصار المستقبلي، ومسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية، ومسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، ومسلك الاسترشاد بقصد الفاعل»[122].

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص٢٦٩.

(١٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢٧٠ ـ ٢٨٢.

وبالجملة يمكن القول إن معالجة المقاصد بهذه الصورة التي انتقلت إليها عند الدكتور عبد المجيد النجار تفتح آفاقاً جديدة لهذا العلم حتى لا يظل دوره مقصوراً على بيان محاسن الشريعة دون ثمرة حقيقية في توجيه الواقع، ولا مقصوراً على الأحكام الفقهية الفرعية التي يقررها الفقهاء، بل يكون إطاراً يتحرك فيه سائر المختصين، كل في مجاله. فتعالج وتوجه على ضوئه القضايا المعاصرة، الفقهية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية، إلخ. هذا، مع الملاحظة أن مثل هذا الإنجاز على مستوى التنظير والتطبيق ظل هو الآخر استثناء ولم يكن القاعدة في الإنتاج المقاصدي والأصولي المعاصر، وإنما كانت القاعدة في التنظير والتأصيل المقاصدي المعاصر ما أشرنا إليه من قبل من الدوران حول ما أنجزه الشاطبي وابن عاشور وحول معالجات لبعض المباحث الجزئية.

هذه لمحة سريعة عن ما آل إليه التنظير المعاصر لعلم المقاصد، يتبين من خلالها أن هذا العلم، رغم كثرة ما أُلّف فيه في هذا العصر، لم يتعدَّ المرحلة الجنينية بكثير، ولا يزال يفتقر إلى عناية على مستويات مختلفة. ولعل ذلك هو سر إعراض كثير من الفقهاء عن هذا العلم جملة أو تفصيلاً. ومن جوانب العناية التي يفتقر إليها هذا العلم أن كتب الأصول لا تزال على وضعها القديم من الاعتناء البالغ بالقواعد اللغوية دون الاعتناء الكبير بالقواعد المقاصدية، ودون الاعتناء بتأصيل وإبراز دور المقاصد في فهم النصوص وتنزيلها. ولعل هذا القصور على مستوى الأصول يفسر قصور المدونات الفقهية عن الحرص والتثبت من تحقيق الأحكام لمقاصدها عند تقريرها، وربطها

وتعضيدها بها، والترجيح بالمقاصد عند الخلاف، إلى غير ذلك.

وبهذا كله يتبين لنا الجواب عن السؤال الذي طرحناه في بادرة هذا المبحث، وهو: هل بلغ الإنتاج الأصولي المعاصر حد الكفاية في تنظيره للمقاصد ومراعاتها في الواقع مما يكفل للأحكام أن تلائم المراد الإلهي من تحقيق ما شرعت من أجل تحقيقه عند تنزيلها عليه؟ كذلك جاءت معنا جملة من محاور النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها على مستوى المقاصد.

إلا أن أكبر تلك المحاور في نظر طارق رمضان لا تكمن فيما ذكرناه - من قصور على مستوى التنظير لآليات وقواعد الاجتهاد المقاصدي (تفعيل المقاصد)، أو قصور على مستوى تطبيق المقاصد في مختلف مجالات الحياة (المنظومة المقاصدية)، أو قصور في تكميل المدونة الأصولية بما تفتقر إليه من قواعد مقاصدية بجانب القواعد اللغوية، أو قصور في تحديد المقصد الأعلى وربطه بسائر المقاصد الكلية والجزئية، أو غياب ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح ودرجاتها، أو قصور في ملاحظة المقاصد الكلية، إلخ - وإنما تكمن في أن علم أصول الفقه لم يعتبر الواقع كمصدر متكامل من مصادر الأحكام، ومن ثَمَّ لم يُراع الواقع والمعارف المعاصرة في عملية الكشف عن مقاصد الشريعة كما سبق معنا، وهو مما أرجأنا مناقشته كما ذكرنا. وعلى أية حال، فقبل قضية الواقع لا بد من التعرض إلى قضية أخرى جعلها طارق رمضان بمثابة المقدمة التي رتب عليها هذه القضية، وهي

قضية غاية الاجتهاد وتعطل الفقه عن القيام بوظيفته في عصرنا الحديث.

٢ ـ غاية الاجتهاد ووظيفة الفقه الإسلامي

قبل التأمل في ما تبقى من المسائل التي توجب التجديد في علم أصول الفقه في نظر طارق رمضان يجدر التعرض إلى قضية أخرى يترتب عليها غيرها؛ وهي ما أثاره حول وظيفة الفقه وغاية الاجتهاد التي يجب أن يسعى إلى تحقيقها، إذ إنه يرى أن سبب تعطل الفقه في العصر الراهن هو أن الاجتهاد والتجديد المعاصر لا يتجاوزان الحكم على ما هو موجود من واقع والتكيف معه دون السعي إلى تغييره والتأثير فيه. فهل ذلك من وظيفة الفقه والاجتهاد؟ أو بعبارة أخرى: هل وظيفة الفقه الإسلامي تقتصر على مجرد الحكم على حوادث ومجريات الحياة الإنسانية بعد وقوعها أم أنه فوق ذلك لا بد أن يسعى إلى تغيير ذلك الواقع وتقديم البديل عن الأنظمة والأنماط التي تحكمه وترشيد التأثيرات التي تتحكم فيه؟

لقد جاء معنا شيء من الجواب عن هذا السؤال في المبحث الثالث من الفصل الأول عند كلامنا عن معنى تجديد الفقه، حيث ذكرنا أن الفقه ـ وهو فهم بشري للخطاب الإلهي ـ يحاول تحقيق أحد المكونات الثلاثة المتكون منها الدين الإسلامي، وهو ما يقتضي خضوع الجوارح للإرادة الإلهية (الإسلام)، وهو النتيجة المنطقية المترتبة عن تحقيق المكونين الآخرين في الإنسان، وهما الاعتقاد القلبي (الإيمان) والسلوك الوجداني (الإحسان). وبتحقيق هذا يتمكن الإنسان من أداء

المهمة التي خلق لأجلها. ومن هنا يمكن وصف الفقه في معناه الأنطولوجي بأنه عبارة عن جهود عقلية تسعى إلى توجيه سلوك الإنسان العملية ـ التي هي ثمرة الدين الملموسة في الكون ـ لتتلاءم مع الإرادة الإلهية الموحى بها.

وهذا يوحي بأن العملية لا يمكن أن تكون مجرد عملية وصف لما هو موجود من واقع الناس وتصرفاتهم والحكم عليها، بل إذا قررنا أن الفقه هو جهود بشرية توجه السلوك الإنساني إلى المراد الإلهي، فلا يتصور أن يقتصر هذا التوجيه على الحكم على ما هو موجود، إذ إن الحكم على ما هو موجود سينتهي لا محالة إلى إحدى النتائج الثلاث: إما إثبات من التصرفات والعادات ما يوافق مقصود الشارع ـ أي المراد الإلهي ـ في الشكل والغاية، وإما إلغاء ما هو مخالف له في الشكل والغاية، وإما تصحيح وتعديل ما يقبل التعديل. وهذا كان موقف الإسلام تجاه ما وجده قائماً من سلوك المجتمع الجاهلي كما أشرنا إليه آنفاً[١٢٣]. إلا أن الإسلام لم يكن ليقتصر على ذلك لأن ذلك لا يكفي في تحقيق غاية توجيه العمل البشري إلى المقصود الإلهي. لا يتحقق ما أراده الله من إنجاز الإنسان على الأرض بمجرد إثبات أو إلغاء أو تصحيح ما هم عليه، بل جاء الإسلام كذلك بوسائل ذلك الإنجاز التي لم توفرها عملية الإقرار والتصحيح، وجاء يقدم البدائل عمّا ألغاه مما كانت تقتضيه ظروف الحياة أو طبيعة الإنسان.

ومن أمثلة ما جاء به الإسلام مما لم يكن متوفراً في

(١٢٣) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول.

المجتمع الجاهلي لتحقيق مقصد التكافل والضمان الاجتماعي تشريع الزكاة وتشريع نظام الوقف. ومن مثال ما جاء بديلاً عمّا ألغاه الإسلام مما تقتضيه ظروف الحياة إلغاء العمليات الربوية وإبدالها بعمليات البيع الصحيحة(١٢٤). ومن مثال ذلك مما تقتضيه طبيعة الإنسان فضلاً عن حفظ النفس إلغاء الأخذ بالثأر وإبداله بتشريع القصاص.

وقد يقال إن ذلك كان في زمن الوحي وقد اكتمل فيه الدين وتم وجاء بكل ما يحتاجه الناس في العاجل والآجل دون إغفال أو تقصير، فلا تقبل الإضافات ولا يبحث عن البدائل بعد زمن التشريع، وإنما يكتفى بالحكم على الواقع وتقويمه على ضوء معطيات الدين الكامل.

صحيح أن الدين قد اكتمل ولم تفرّط تعاليمه في شيء يحتاج إليه الإنسان لأداء المهمة التي خلق من أجلها، إلا أن بيان الإسلام وتوجيهاته على ضربين: **الأول** هو البيان التفصيلي، وهو يخص الجوانب الثابتة من احتياجات الإنسان التي لا تؤثر فيها الظروف والأوضاع، كالتعاليم المتعلقة بالعقيدة والعبادات والسلوك والأسرة. **والثاني** هو البيان الإجمالي وهو يخص الأمور التي يحتاج إليها الإنسان لأداء المهمة التي خلقه الله من أجلها مما قد تتغير صيغته وتطبيقاته وتفاصيله بتغير الظروف

---

(١٢٤) من ذلك ما أخرج الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري (ﷺ) قال: جاء بلال إلى النبي (ﷺ) بتمر بَرْنِي فقال له النبي (ﷺ): «من أين هذا؟» قال بلال: كان عندنا تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع لِنُطعم النبي (ﷺ)، فقال النبي (ﷺ) عند ذلك: «أوَّه أوَّه، عين الربا عين الربا لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به». أخرجه البخاري برقم ٢٣١٢، ومسلم برقم ١٥٩٤.

والأوضاع والأشخاص والمعارف، إلخ، كالتعاليم المتعلقة بشؤون السياسة والحكم والإدارة والقضاء والمجتمع والاقتصاد والتمويل والعلوم، إلخ، فلم يفصّل البيان الإسلامي تفاصيل هذه الأمور وإنما جاء فيها بمبادئ وقواعد وتوجيهات عامة، وفوض صياغة تفاصيل وتطبيقات هذه المبادئ إلى المجتهدين ليقدموا البدائل والأنماط التطبيقية على حسب مقتضيات الظروف التي التبست بواقعهم.

ثم إن المقصود من اكتمال الدين وخلوّه من النقص والخلل هو الدين في ذاته من حيث هو وحي إلهي يتصف بالكمال والمثالية. أما في تنزيله على واقع الناس لتوجيهه إلى المراد الإلهي فيحتاج إلى مراجعة دائمة(١٢٥)، وإلى بدائل ـ مصاغة من مبادئه ـ عمّا هو فاسد من ذلك الواقع ومخالف لمقصود الشارع، وحلول ومناهج وأنماط سياسية واجتماعية واقتصادية، إلخ، يتوصل من خلالها إلى الاقتراب من المراد الإلهي في الظروف الجديدة ليكون الدين قائماً مهما تطورت الأمور وتعقدت.

هذا التوازن الذي أراده الله بين تعاليم الدين المفصّلة والمجملة، وبين المثال والواقع، وبين النظر والتطبيق، وبين النقل والعقل، من خصائص الإسلام التي تضمن عالمية هذا الدين وشموله. فلا يتصور إقامة الدين في واقع معين ـ وخاصة

---

(١٢٥) من بين ما سقناه من كلام الشاطبي عن الاجتهاد في تحقيق المناط قوله: «فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال». انظر الفصل الثاني، المبحث الخامس، فقرة «٣ ـ طريقة الشاطبي» من هذ الكتاب.

الواقع المعاصر - وتحقيق مقاصد الشارع وتوجيه السلوك البشري إلى المراد الإلهي بمجرد الاقتصار على الحكم على ما هو موجود بالإثبات والإلغاء والتصحيح.

ولم يكن الصحابة ليقتصروا على الحكم على ما هو موجود بالإثبات أو الإلغاء لما تطور واقعهم وطرأ عليه ما لم يطرأ في عهد النبوة، بل كانوا يجتهدون لإيجاد البدائل وتقديم الحلول والأحكام والنظم من روح الإسلام للتأثير في ذلك الواقع وتوجيهه إلى الاقتراب من المثال الإلهي كما كان عليه في عهد النبوة. ومن أمثلة ما جاء به الصحابة من البدائل موقف عمر (رضي الله عنه) من سواد العراق ومصر، حيث إنه لم يقسمها على الفاتحين كما فعل النبي (ﷺ) بأرض خيبر لمكافأة المقاتلين، وإنما تركها لأصحابها وضرب عليها الخراج، وكافأ الجنود بما جعل لهم من راتب في ديوان الجند، حتى لا يشغلوا بالزراعة عن الجهاد، وحتى لا تكون تلك الأراضي دُولة بين مجموعة من المسلمين وتحرم من خيراتها الأجيال القادمة[١٢٦].

ومن أمثلة ما جاؤوا به من نظم وأحكام جديدة اقتضتها ضرورة ملائمة واقعهم الجديد مع المقاصد الشرعية وتوجيه أعمال الناس إلى المراد الإلهي؛ تدوينهم الدواوين (الوزارات)، فكان ديوان الجند وديوان الخزانة وديوان العطاء (الضمان الاجتماعي). ومن ذلك تنظيمهم القضاء وإقامة المحاكم وفصل القضاء عن إدارة الحكم وتنظيمهم البريد وتحديدهم التاريخ

(١٢٦) انظر: أبو عبيد، القاسم بن سلّام الهروي، **كتاب الأموال**، حققه خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص٦٩ - ٧٤.

وضربهم النقود واهتمامهم بالزراعة واهتمامهم بالبنية التحتية، كبناء المدن والطرقات والجسور وحفر القنوات والآبار، وغير ذلك من الإنجازات الإدارية والمالية والعسكرية والاجتماعية والهندسية الكثيرة[١٢٧]. ومن أمثلة ذلك ضرب عمر راتباً (تقاعداً) للشيخ اليهودي مكافأة له ولأمثاله على ما قدمه في شبابه من خدمة للمجتمع[١٢٨].

وعلى هذا درج المجتهدون من بعدهم في عصور الاجتهاد، فلم يكتفوا بتقييم ما هو موجود من واقع الناس والحكم عليه مع إهمال ما يفرضه ذلك الواقع من بدائل ووسائل جديدة حتى لا يبتعد عن المراد الإلهي. ولم يكن ذلك في الأمور التي تخص الشؤون العامة للأمة الإسلامية فحسب[١٢٩]، بل كان ذلك مطمحهم حتى في الأمور التي تخص الأفراد. يقول ابن القيم رحمه الله: «من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه، وكانت حاجته تدعوه إليه، أن يدلَّه على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحظور، ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتى إلَّا من عالم ناصح مشفق قد تاجر الله وعامله بعلمه، فمثاله في العلماء مثال الطبيب العالم النَّاصح في

(١٢٧) انظر: محمد العبدة، «إنجازات عمر بن الخطاب الحضارية،» موقع المسلم. نت

<http://almoslim.net/node/138897>

(١٢٨) انظر: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبو يوسف، **الخراج**، حققه طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.])، ص١٣٩.

(١٢٩) بل يمكن القول إن هذا الاجتهاد في الشؤون العامة قد أصابه شيء من الركود والتعطل منذ وقت مبكر لما أصاب المؤسسة السياسية من فساد أدى بالفقهاء إلى الزهد فيها والتوجه إلى الشؤون الخاصة.

الأطباء يحمي العليل عمَّا يضره، ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديانِ والأبدان، وفي الصحيح عن النبي (ﷺ) أنّه قال: «ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلّمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم» وهذا شأن خلق الرسل وورثتهم من بعدهم. ورأيت شيخنا قدَّس الله روحه يتحرَّى ذلك في فتاويه مهما أمكنه، ومن تأمَّل فتاويه وجد ذلك ظاهراً فيها، وقد منع النبي (ﷺ) بلالاً أن يشتري صاعاً من التمر الجيد بصاعين من الرديء، ثم دله على الطريق المباح فقال: «بع الجمع بالدراهم ثم اشترِ بالدراهم جنيباً» فمنعه من الطريق المحرم وأرشده إلى الطريق المباح. ولما سأله عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث والفضل بن عباس أن يستعملهما في جباية الزكاة ليصيبا ما يتزوجان به منعهما من ذلك، وأمر محمية بن جزو ـ وكان على الخمس ـ أن يعطيهما ما ينكحان به، فمنعهما من الطريق المحرم وفتح لهم الطريق المباح، وهذا اقتداء منه بربه تبارك وتعالى فإنه يسأله عبده الحاجة فيمنعه إياهَا، ويعطيه ما هو أصلح له وأنفع منها، وهذا غاية الكرم والحكمة»[١٣٠].

ويقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الخصوص: «وأما تعريف الطريق الذي ينال به الحلال والاحتيال للتخلص من المأثم بطريق مشروع يقصد به ما شرع له فهذا هو الذي كانوا يفتون به وهو من الدعاء إلى الخير والدلالة عليه كما قال النبي (ﷺ) لبلال: «بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً» [...] وبالجملة فقد نصب الشارع إلى الأحكام أسباباً يقصد محصول تلك الأحكام، فمن دل عليها وأمر بها من لم يتفطن لها ممن

(١٣٠) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٤، ص١٢١ ـ ١٢٢.

يقصد الحلال ليقصد بها المقصود الذي جعلت من أجله فهذا مُعَلِّمُ خير»[131]. فيفهم من هذا الكلام أن من مهمة المجتهد الفقيه ـ فضلاً عن الحكم على الواقع بما أنزل الله ـ أن يبحث عن الأسباب والوسائل والنظم التي يتوصل بها إلى مقصود الشارع.

وأبلغ من ذلك وأوضح دلالة على ما نحن بصدده قول ابن القيم (رحمه الله): «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟»[132].

وبناء على ما تقدم يمكن أن نقرر أن الاجتهاد ينقسم باعتبار الوظيفة التي يؤديها في الواقع إلى قسمين:

---

(١٣١) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٦، ص٨٠ ـ ٨١.

(١٣٢) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٤، ص٢٨٤.

القسم الأول: ما يمكن أن نسميه الاجتهاد «التقييمي»، من حيث إنه يسعى إلى تقييم الواقع للحكم عليه بالملائمة أو المخالفة لمقاصد الشارع.

القسم الثاني: ما يمكن أن نسميه الاجتهاد «الابتكاري»، من حيث إنه يسعى إلى ابتكار بدائل أو وسائل جديدة اقتضاها الواقع المتغير لتحقيق مقاصد الشارع فيه.

ومن هنا جاء الأصوليون لينظروا للمناهج والأصول والقواعد التي تنهض بهذه الوظيفة والتي كان يعتمدها المجتهدون منذ الصحابة حيث يمارس من خلالها هذا اللون من الاجتهاد الذي يمكّن من ابتكار الوسائل والمناهج التي تضمن الوفاء بالمقاصد في الواقع المتغير. ومن هذه الأصول؛ أصل الاستصلاح وما يندرج تحته من قواعد وأصول كأصل اعتبار المآلات وفتح الذرائع، وقاعدة «ما أدى إلى مشروع فهو مشروع»، وقاعدة: «الوسائل لها حكم المقاصد»، وقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وقاعدة «تغير الفتوى بتغير الظروف».

فهذه وغيرها من الأصول والقواعد من شأنها ـ فضلاً عن تقييم ما هو موجود ـ أن تقدم أحكاماً بديلة عن واقع فاسد، أو إنشاء وسيلة اقتضتها ملاءمة الواقع الجديد لمقاصد الشارع. لكن الملاحظ هو أن هذه القواعد التي يمكن أن يمارس من خلالها الاجتهاد الابتكاري لم تحْظَ بكثير الاهتمام من قبل الأصوليين، ولم تكد توظف إلا في الاجتهاد التقييمي، ولم تطور إلى مناهج للإبداع والتغيير. وبالجملة فإن علم الأصول لم يكد يركز إلا على الاجتهاد التقييمي ولا يكاد يوجد فيه أثر واضح للاجتهاد الابتكاري.

ويكفي للاستدلال على التقصير في هذا النوع من الاجتهاد أن نلقي نظرة في الإنتاج الأصولي قديماً وحديثاً؛ فنجد مثلاً أن الأصوليين يقسمون الاجتهاد إلى أقسام مختلفة باعتبارات شتى، منها:

- باعتبار الأصل الذي يعتمد عليه؛ فينقسم إلى اجتهاد بياني واجتهاد قياسي واجتهاد استصلاحي(١٣٣)،

- وباعتبار التجريد والتشخيص؛ فينقسم إلى اجتهاد نظري واجتهاد تطبيقي، أو اجتهاد في الفهم واجتهاد في التنزيل (تحقيق المناط)(١٣٤)،

- وباعتبار عدد المجتهدين؛ فينقسم إلى اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

- وباعتبار أهلية المجتهد؛ فينقسم إلى معتبر وغير معتبر.

- وباعتبار صدوره في القديم أو عدم صدوره؛ فينقسم إلى اجتهاد انتقائي وإنشائي(١٣٥).

- وباعتبار مرتبة المجتهد؛ فينقسم إلى اجتهاد مطلق واجتهاد في التخريج واجتهاد في الترجيح واجتهاد في الفتيا(١٣٦).

---

(١٣٣) انظر: محمد معروف الدواليبي، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، ط ٥ منقحة ومزيدة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص٤٢٥.

(١٣٤) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص٧٣، وما بعدها.

(١٣٥) انظر: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٤)، ص٢٠.

(١٣٦) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن صلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، دراسة وتحقيق موفق عبد الله عبد القادر، ط ٢ (المدينة المنورة: =

- وباعتبار المسائل المجتهد فيها من جهة وقوعها أو عدم وقوعها؛ فينقسم إلى اجتهاد في مسائل واقعة نازلة، واجتهاد في مسائل لم تقع[137].

- وباعتبار بذل الوسع؛ فينقسم إلى اجتهاد تام، واجتهاد ناقص[138].

- وباعتبار حكمه التكليفي؛ فينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية ومندوب ومكروه ومحرم[139].

- وباعتبار تركيبه من عدة آراء مختلفة؛ فينقسم إلى اجتهاد بسيط واجتهاد مركب[140].

- وباعتبار صدوره من كل مكلف أو اختصاصه بالمجتهدين؛ فينقسم إلى عام وخاص[141].

= مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٢)، ص٨٦ وما بعدها، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط ١٥ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ج ٢، ص٣٦٥ وما بعدها.

(١٣٧) انظر: محمد بن حسين الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، ط ٥ (الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص٤٦٩.

(١٣٨) انظر: سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، حققه عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ٣، ص٥٧٦، وعبد القادر بن أحمد بن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، صححه وقدّم له وعلّق عليه عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٣٦٧.

(١٣٩) انظر: محمد أمين بن محمود البخاري، **تيسير التحرير** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٤، ص١٧٩، وما بعدها.

(١٤٠) انظر: الطيب خضري السيد، **الاجتهاد فيما لا نص فيه** (الرياض: مكتبة الحرمين، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٨٧.

(١٤١) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص١٩١، ما بعدها. وانظر أيضاً =

إلي غير ذلك من التقسيمات[١٤٢]. ومع الحاجة الماسة إلى تمييز الاجتهاد في إيجاد البدائل والوسائل عن الاجتهاد في الحكم على الوقائع، لأهميته ولتسليط الدراسة عليه وعلى أساليبه وآلياته، فإننا لا نجد تقسيماً للاجتهاد باعتبار الوظيفة التي يؤديها في الواقع، مما يدل على قصور واضح في هذا الجانب.

وهكذا نجد الأصوليين يختزلون وظيفة الاجتهاد ودور المجتهد في الحكم على الواقع وأوضاعه، بل في استنباط الأحكام من مصادرها. فمن خلال الاطلاع على كتب أصول الفقه والكتب المخصصة لموضوع الاجتهاد في القديم والحديث يمكن التماس غياب شبه تام لموضوع الاجتهاد في إيجاد البدائل والوسائل الجديدة، وتركيز شبه تام كذلك على دور الاجتهاد والمجتهد في استنباط الأحكام.

ومن أدلة ذلك القصور كذلك أننا نجد الأصول والقواعد التي من شأنها أن تنهض بهذه الوظيفة (أي الاجتهاد الابتكاري) لم تحظَ بكثير الاهتمام والدراسة، بل لم تعتبر من قبل كثير من الأصوليين.

وعلى رأس هذه الأصول أصل الاستصلاح، أي العمل

= تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي في كتاب: علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق العفيفي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ج ٤، ص٢٨٤.

(١٤٢) انظر بعض التقسيمات الأخرى للاجتهاد في: الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، ص٤٦٥ ـ ٤٦٩.

بالمصلحة المرسلة، حيث ترجع إليه سائر القواعد والآليات النافعة في هذا الاجتهاد، كقاعدة الذرائع والمآلات وغيرها.

وليست هناك عند التدقيق مصلحة مرسلة ولا ملغاة، إذ لا يتصور أن تكون هناك مصلحة لم يعتبرها الشارع، ولا يتصور أن هناك مصلحة للإنسان ألغاها الشارع، كيف وأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، فلا يمكن أن توجد مصلحة إلا وللشريعة لها اعتبار. وإنما الذي يكون مرسلاً أو ملغى هو الوسيلة التي تحقق تلك المصلحة، فإذا لم تنص الشريعة على وسيلة من الوسائل التي تحقق مصلحة من المصالح كانت مرسلة وإن نصت على تحريمها كانت ملغاة. وبهذا يتبين أن المقصود بالاستصلاح أو العمل بالمصلحة المرسلة هو العمل بوسيلة تحقق مقصود الشارع لم تنص الشريعة على اعتبارها أو إلغائها. ومن هنا تتضح أهمية الاستصلاح في الاجتهاد الابتكاري، إذ إن هذا الاجتهاد يسعى إلى إيجاد بدائل أو وسائل جديدة للوفاء للمقاصد في واقع جديد كما بيّنا. وبهذا يكون أصل الاستصلاح وما يشتمل عليه من أصول وقواعد خادماً لأصل آخر أعم منه، ألا وهو العمل بمقاصد الشريعة والسعي إلى تحقيقها وحفظها.

وبالنظر في المباحث التي تعالج مسألة المصلحة المرسلة يتضح أنها لم تأخذ حظها من الدراسة. إن تلك المباحث تقتصر على تعريف المصلحة وأقسامها وخلاف العلماء في حجيتها وشروط العمل بها عند من قال بها. ولا يكاد كتاب من كتب الأصول القديمة والحديثة التي تعرضت للكلام عن المصالح المرسلة تتجاوز هذه المسائل. ولم نجد كلاماً عن آلية الاجتهاد

الاستصلاحي، أي كيفية استثمار واعتبار المصلحة في الاجتهاد فضلاً عن دراسة دور المصلحة وكيفية استثمارها في الاجتهاد الابتكاري، بل لم نكد نجد إشارة أو تلميحاً إلى دور المصلحة المرسلة في ابتكار الوسائل الجديدة[١٤٣]. وإنما الذي لا تخطئه العين عند مراجعة درس المصلحة هو أن دور المصلحة المرسلة عند القائلين بحجيتها لا يتجاوز مجرد الحكم على ما هو موجود؛ فإذا ظهرت نازلة أو عادة أو ممارسة لم يثبت فيها نص شرعي بالإلغاء أو الإثبات وكانت تحتوي على مصلحة حُكم عليها بالجواز وإلا حكم عليها بالمنع. وهذا يبدو جليّاً من الأمثلة التي تساق للتمثيل على المصلحة المرسلة في القديم والحديث. فلا يرتقي الاجتهاد الاستصلاحي عندهم إلى منهج إبداع واقتراح وتجديد يضمن الوفاء لمقاصد الشارع، بل ظل وسيلة من الوسائل التي كرّست لإرساء الحكم على ما هو موجود وحاصل في الواقع.

أما علم مقاصد الشريعة الذي يشمل أصل المصالح المرسلة والذي كان يمكن أن ينهض بوظيفة الاجتهاد الابتكاري، فإنه ظل مهمشاً عن الإنتاج الأصولي قبل الإمام الشاطبي وبعده كما مرّ معنا[١٤٤]. ولم يوظف هذا العلم في إيجاد البدائل والوسائل

---

(١٤٣) تعرض الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي إلى أهمية المصلحة المرسلة في كتابه ولخصها في سبع نقاط لم يأتِ فيها تصريح بدور المصلحة في ابتكار الوسائل الجديدة، انظر: مصطفى إبراهيم الزلمي، **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، ط ١٠ (بغداد: شركة الخنساء، ٢٠٠٢)، ص١٥٩ ـ ١٦٤.

(١٤٤) انظر: الفصل الثاني، المبحث الخامس، فقرة «٢ ـ تأخر بروز علم مقاصد الشريعة» من هذا الكتاب.

الجديدة كما يمكن ملاحظته من خلال استخدامات مقاصد الشريعة عند العلماء. فقد جمع الدكتور جمال الدين عطية في كتابه **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** استخدامات مقاصد الشريعة من خلال الكتابات القديمة والحديثة حتى بلغت ثلاثة عشر استخداماً[١٤٥]، لم نظفر من بينها على استخدام يصرح بوضوح بدور المقاصد فيما سميناه بالاجتهاد الابتكاري، اللَّهُمَّ إلا الاستخدام الثاني عشر الذي نقله عن الدكتور أحمد الريسوني في كتابه **الفكر المقاصدي** حيث جاء فصله الثالث والأخير تحت عنوان «فوائد المقاصد» وذكر من بين الفوائد فائدة «التوسع والتجديد في الوسائل»[١٤٦]، مما يوحي بدور المقاصد في ابتكار الوسائل الجديدة. إلا أن هذا العنوان جاء في معرض الكلام عن فائدة «المقاصد في خدمة الدعوة»[١٤٧]، فكان مدار هذا العنوان هو فائدة المقاصد في ابتكار وسائل الدعوة خاصة ولم يكن حول دور المقاصد كمرتكز للاجتهاد في ابتكار المناهج والوسائل والبدائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... الجديدة.

وكذلك ذكر الشيخ عبد الله بن بيه في رسالته «**علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**» ثلاثين منحًى يستنجد فيها بالمقاصد، لم نظفر من بينها على منحى ابتكار الوسائل[١٤٨]. وبالجملة، فإنك

(١٤٥) انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص١٧٧ ـ ١٨٤.

(١٤٦) انظر: الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، ص١٢٩.

(١٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص١٢٣.

(١٤٨) انظر: عبد الله بن بيه، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص٩٩ وما بعدها.

عند تتبع المؤلفات في مقاصد الشريعة لا تكاد تعثر على كلام صريح ومفصل في دور المقاصد في الاجتهاد الابتكاري فضلاً عن مبحث أو دراسة مخصصة لإرساء دعائم وآليات تفعيل المقاصد في ذلك الاجتهاد. والملاحظ أيضاً أن غالب الأمثلة ـ وربما لا نبالغ إذا قلنا كلها ـ التي تضرب لبيان الاجتهاد المقاصدي في العصر الحديث لا تعدو أن تكون تقويماً لما هو موجود من إحداث وابتكار غيرنا في ضوء مقاصد الشريعة، كالتمثيل بمشروعية مكبرات الصوت في الصلاة[١٤٩]، وزرع الأعضاء ونقل الدم[١٥٠] لموافقتهما لمقصد حفظ النفس، وتحريم الاستنساخ البشري لمخالفته لمقصد حفظ النسب والعرض[١٥١]، إلخ.

والذي يتأمل الفقه الإسلامي في عصور الجمود يجد أكثره إما تقليداً لمذهب أو في أحسن الأحوال تقييماً لواقع، وقلما يجده ابتكاراً لحلول واقتراحات جديدة. وكان هذا التقصير ملحوظاً عند بعض من نبغ من العلماء ورفض التزام الجمود، ومن هؤلاء ابن القيم (رحمه الله)، حيث سطّر مشتكياً من هذه الحقيقة قائلاً: «هذا موضع مزلة أقدام، ومضلّة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم

---

(١٤٩) انظر: الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**، ج ٢، ص١٠٢ وص١١٥.

(١٥٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(١٥١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص١٢٣ وما بعدها.

طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة(١٥٢) فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم؛ فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وأفرطت فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتِيَتْ مِنْ قِبَلِ تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله؛ فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط...»(١٥٣)، إلى آخر الفقرة التي سقناها من كلام ابن القيم قريباً.

هذا مما كان يشتكي منه المصلحون المجتهدون في عصور التقليد. ولقد نبه ابن القيم بصفة واضحة على ما ترتب عن هجر العلماء للاجتهاد في ابتكار الأنظمة والحلول والوسائل المحققة لمقاصد الشارع في ذلك الواقع، وهو أن ولاة الأمور وغيرهم ممن ليست لهم يد في الشريعة لما رأوا هجر العلماء لذلك الاجتهاد «وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها

---

(١٥٢) هذا الشيء الزائد ما هو إلا هذا الابتكار في الوسائل الزائد على مجرد التقويم بالإثبات والإلغاء الذي اقتصر عليه العلماء في عصر التقليد كما يبدو واضحاً من سياق كلامه.

(١٥٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٤، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.

مصالح العالم؛ فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض»، كما قال.

هذا، مع أن التطور في تلك العصور كان بطيئاً وعجلة الحياة تكاد تسير على وتيرة واحدة، والتغيرات التي تحدث في واقع الناس كانت تغيرات جزئية[١٥٤]، فكانت الحلول الموجودة في المدونة الفقهية الموروثة كافية في كثير من الأحيان لعلاج مشكلات الناس ومسايرة أحداث الحياة[١٥٥]. فإذا كان ابن القيم يقول في عهده: «فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه»، فماذا نقول نحن بعد سبعة قرون من الجمود والتقصير في الشريعة وبعد بزوغ عالم جديد تطور ولا يزال يتطور بسرعة رهيبة على حين غفلة منا.

نحن لا ننكر منجزات الصحوة الإسلامية وحركات الإصلاح التي حاولت أن تستدرك هذا الخلل ابتداء من جمال الدين الأفغاني إلى يومنا هذا، إلا أننا لا نملك إلا أن نوافق طارق رمضان في أنه إذا كانت الحركة الإصلاحية في أول أمرها في

---

(١٥٤) انظر: يوسف القرضاوي، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**، ط ٢ (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٣)، ص٥٠.

(١٥٥) قال ابن عاشور: «إن تعطل الاجتهاد المطلق، وتنازل الاجتهاد في المراتب لم يكن فيما قبل القرن الثالث عشر إلا نقصاً علمياً، لكن لم يترتب عليه خلل اجتماعي. أما بالنسبة للقرنين الأخيرين، فإن الأوضاع انقلبت انقلاباً تاماً بحيث أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العملية الحاضرة». انظر: محمد الفاضل بن عاشور، **ومضات فكر** (تونس: الدار العربية للكتب، ١٩٨٢)، ص٣٩.

حاجة إلى اجتهاد واسع في تقييم الواقع الجديد بعد اعتزال المسلمين لهذا الواقع لفترة طويلة، فإن الأمر لا يمكن أن يظل على هذا الحال[١٥٦]. فلا بد من توجه عام إلى إرساء مناهج لصناعة فقه الابتكار بعد الاهتمام بصناعة فقه التقييم حتى يعود للمسلمين دورهم في إنشاء الواقع انطلاقاً من مبادئهم، بدلاً من مجرد التقييم للواقع مما لا يغني عن تحقيق المراد الإلهي بالوجه المطلوب في واقعنا الجديد.

ومن القليلين الذين انتبهوا ونبهوا على هذا أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار، حيث قال: «ونحسب أن من أهم الأسباب في تعثر النهضة التشريعية في العالم الإسلامي اليوم، والقصور الظاهر في تغطية مستجدات النوازل في حياة المسلمين ـ وهي تكاد تأتي على حياتهم كلها ـ بحلول مصوغة من أحكام الدين، نحسب أن من أهم أسباب ذلك افتقار التراث الفقهي المتأخر إلى أدب منهجي في صياغة الأحكام صياغة واقعية، يساعد القيمين على التشريع على أن يشتقوا من أحكام الدين مشاريع عملية تكون بديلاً لما هو سائد من أوضاع، قائمة في كثير منها على التشريع الوضعي الوافد. وتعاني حركات الدعوة الإسلامية اليوم هذا المشكل نفسه، في تبشيرها بالمشروع الإسلامي الشامل، فهي إذ تبشر بهذا المشروع على مستوى عقدي عام، تقصُر عن أن ترتقي بهذا التبشير إلى مستوى فقهي، تقدم فيه البديل الإسلامي، في الثقافة، والاجتماع، والاقتصاد، وغيرها من المجالات [...] ويبدو أن من أهم أسباب هذا القصور في

---

(١٥٦) انظر مدخل الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الدعوة الإسلامية الافتقار إلى مرجعية منهجية، في اشتقاق المشاريع العملية المناسبة للأوضاع الراهنة، من الهدي الديني المتمثل في الأحكام العامة المجردة»[157].

يمكن أن نلتمس من هذا الكلام أن الدكتور النجار يرى أن الاجتهاد والفقه الإسلامي يجب أن يشملا كل نواحي الحياة ويوجها الفكر وسائر العلوم المتعلقة بالواقع، وهو ما ذهب إليه طارق رمضان كما أوضحنا[158]. وإذا كان الدكتور النجار يرى أن من أهم أسباب قصور تغطية الاجتهاد المعاصر لسائر جوانب الحياة هو «الافتقار إلى مرجعية منهجية في اشتقاق المشاريع العملية المناسبة للأوضاع الراهنة، من الهدي الديني»، فإن طارق رمضان يذهب خطوة أبعد من ذلك، فإنه يعتبر كما يتحرر من آرائه أنه إذا كان من مهام الفقه بناء الواقع وتوجيهه والتأثير فيه على سائر مستوياته، فلا مفر من إدماج العالم والعلوم والمعارف الحديثة ضمن مصادر الفقه، لما أصبح لهذه العلوم من دور أساسي في صناعة الواقع وتوجيهه، ولما آل إليه هذا الواقع والعلوم المتعلقة به من تعقيد. ومن ثم فيجب أن يكون سلطان الاجتهاد مشتركاً بين علماء النصوص وعلماء الواقع.

---

(157) عبد المجيد النجار، **فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ط ٣ (المحمدية، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٦)، ص١١٥.

(158) انظر «فقرة ٤ ـ تقييم عام» من المبحث الأول من هذا الفصل.

أهم نتائج الدراسة

الفصل الأول
معنى تجديد أصول الفقه وغايته وأهميته

أولاً: تعريف التجديد

١ ـ المعنى اللغوي

■ معنى التجديد هو العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته من تحقيق للغرض الذي وضع من أجله.

٢ ـ المعنى الشرعي

■ التجديد في الدين هو: العودة إلى ما كان عليه التدين بالإسلام يوم أكمله الله وفي زمان السلف الصالح، من أصالة وفهم وانطباع في النفوس وتوجيه للسلوك وفعالية في المجتمع وتأثير في بناء العالم.

ثانياً: تعريف أصول الفقه

■ هي القواعد والأدلة العامة أو الإجمالية التي يتوصل بها

إلى الفقه، أما علم أصول الفقه: فهو مجموعة المباحث والدراسات التي تبحث في دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وكل ما يتعلق بها من اللواحق والمتممات.

ثالثاً: معنى تجديد الفقه ومعنى تجديد أصوله

■ معنى تجديد الفقه: هو العودة بالأحكام التي توجه سلوك المكلفين إلى ما كانت عليه يوم نشأت من اقتراب إلى المراد الإلهي، لتمكّنهم من تفعيل طاقتهم الإيمانية على أرض الواقع وإثمارها، ليؤذوا مهمة الاستخلاف على الأرض ويكونوا شهداء على الناس بصدق هذا الدين وصلاحيته لكافة البشر في كل زمان ومكان.

■ معنى تجديد أصول الفقه هو: أن تستعاد إليه طاقته الأصلية ليُتوصل به إلى مهمة اكتساب الأحكام الشرعية وضبطها وتنزيلها على الوقائع الحياتية على أكمل وجه، لتصير تلك الأحكام بفضله أقرب ما يكون إلى المراد الإلهي، فتمكن المسلمين من أداء مهمة الاستخلاف والإشهاد.

الفصل الثاني
نبذة تاريخية عن تطور وتجديد علم أصول الفقه

أولاً: طور النشأة والتكوين

■ لم يهدم الإسلام كل ما وجده في الجاهلية، بل هدم ما كان فاسداً ومخالفاً لمبادئ الإسلام العامة، وصوّب ما من شأنه التصويب.

■ لم يكن صحابة رسول الله (ﷺ) من بعده في حاجة إلى تدوين أصول الفقه مع أنهم كانوا يجتهدون على وفق قواعد منضبطة، ولم يقصروا في إيجاد الحلول الشرعية المناسبة لعصرهم وكذلك كان تابعوهم.

■ بدأت المناهج الأصولية تتميز بسبب الاختلاف بين الأئمة المجتهدين وظهور مدرسة الرأي والحديث.

ثانياً: طور التدوين والاستقلال

■ ظهرت الحاجة إلى تدوين أصول الفقه في عصر تابع التابعين بعد أن ضعف اللسان العربي وكثرت المستجدات ووقع التلاعب بالنصوص لأغراض حزبية وسياسية.

■ كان الشافعي أول من دون علم الأصول بشكل شمولي حتى أصبح علماً مستقلاً.

■ جانب التجديد عند الشافعي هو صون الشريعة من الانحراف الذي كان يهددها بسبب سوء الفهم والتلاعب بنصوصها.

■ كان علم أصول الفقه عند الشافعي منسجماً مع غرضه تمام الانسجام، فكان حاكماً على الفقه للكشف عن الحق، باحثاً عن حلول لمسائل واقعية تتصل بحياة الناس.

ثالثاً: طور التطور والازدهار

■ ظهرت دعوة غلق باب الاجتهاد.

■ بدأ علم الأصول يختلط بالعلوم العقلية.

■ ازدهر علم الأصول وتطور بعد أن منعت العقول من الخوض في الفروع الفقهية، فانكبت الجهود على خدمة الأصول.

■ كانت بداية انفصال علم الأصول عن غرضه بسبب توجيهه للانتصار للمذاهب واختلاطه بمباحث لا تخدم ذلك الغرض، لكنه لم ينفصل عن الفروع الفقهية تماماً.

رابعاً: طور النضج والاستقرار

■ كانت هذه الفترة الذهبية في تاريخ علم أصول الفقه بفضل النشاط الأصولي الكبير، فكملت صناعة أصول الفقه وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده، فأنتجت الموسوعة العلمية الأصولية التي لا تزال المورد والمصدر في هذا العلم حتى ظلت الأجيال الإسلامية عالة على إنتاج الأصوليين في هذه الفترة.

■ تميز منهجان مختلفان في تأسيس القواعد الأصولية والتأليف فيها، يمثل كل واحد منهما مدرسة أصولية مستقلة.

خامساً: طور الجمود والتقليد

■ توقف علم أصول الفقه عند حد الجمع بين بعض ما كتب في الطور السابق والنظم والتلخيص والشرح له.

■ غلب على الكتابات في هذا الطور النزعة المذهبية والجدليات الخلافية مما طغى على مقاصد هذا العلم، فأدى به إلى الجمود وحبسه عن التطور.

■ انفصل فيه العلم عن غايته تمام الانفصال.

■ تأخر ظهور علم مقاصد الشريعة والاهتمام بدور الواقع في تقرير الأحكام بسبب انصراف علم الأصول عن غايته منذ وقت مبكر.

■ كانت هناك جهود منفردة أبدعت في هذا العلم وتحررت من الجمود.

■ كانت أصول هذه النخبة المجددة تتجه نحو ربط الأصول بغايتها فتنبهت إلى المقاصد ودور الواقع في الكشف عن الأحكام الشرعية، إلا أنها ظلت بحوثاً متناثرة لم تدرس دراسة تليق بأهميتها.

■ كان أبو إسحاق الشاطبي أول من وضع أسس علم المقاصد كعلم مستقل وبنى عليه أصول الفقه وأولاه الأهمية التي تليق به وبدور الواقع وفهمه في تنزيل الأحكام الشرعية. وكان ذلك استخلاصاً مما كان عليه الصحابة والأئمة أصحاب المذاهب[١٥٩] من منهجية أصولية، وما تركه العلماء المجددون في الأصول عبر العصور ومن النصوص الشرعية نفسها.

■ لم يتمكن الشاطبي ولا المجددون من قبله أو من بعده في مرحلة الجمود من إخراج علم أصول الفقه مما أصابه من الخلل ومن استعادة فعاليته في الحكم على الحوادث وإنتاج فقه ينهض بالمسلمين إلى التعمير والاستخلاف والتمكين في الأرض بفضل مطابقته للمراد الإلهي.

---

(١٥٩) وخاصة الإمام مالك، انظر في ذلك: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط ٣ (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩)، الفصل الثاني من الباب الأول، فكرة المقاصد في المذهب المالكي.

■ استيقظ المسلمون في العصر الحديث بعد قرون من الغفلة والجمود والانقطاع، فوجدوا فجوة رهيبة بين واقع الحياة المعاصرة والحلول المستمدة من أحكام الدين ومبادئه لضعف ـ وربما انعدام ـ منتجاتهم الفكرية في معالجته.

■ ظهرت دعوات الإصلاح وتياراته، وجاءت على شكلين متميزين: التيار الإصلاحي الإسلامي الذي يريد مواجهة الواقع الحديث بالرجوع إلى مبادئ الإسلام والوفاء لها، والتيار الحداثي الذي يرجع سبب الفشل إلى الإسلام ويريد أن يقلد الغرب تقليداً مطلقاً.

■ من بين ما تضمنته مختلف اتجاهات التيار الإصلاحي الدعوة إلى تجديد الفقه ومناهج الاستنباط والتعامل مع نصوص الوحي ومع التراث الإسلامي عموماً، ليعاد للفقه الإسلامي فعاليته وواقعيته.

سادساً: طور التجديد في العصر الراهن

■ أول ما ظهر من الجهود العلمية على مستوى علم أصول الفقه في العصر الحديث هي العناية بكتب التراث تحقيقاً ونشراً وتدريساً.

■ ثم توجهت الجهود إلى تبسيط هذه المؤلفات وتوضيحها وتجريدها مما لا فائدة فيه لطلبة العلوم الشرعية والقانونية.

■ أول الدعوات التجديدية التي تتجاوز التجديد في الأسلوب إلى التجديد في المنهج والمضمون هي تلك التي تحاول أن تعيد للمقاصد الشرعية مكانتها ضمن المباحث الأصولية.

■ يمكن إرجاع المقترحات التجديدية الراهنة إلى ثلاثة اتجاهات كبرى تلتقي حولها، وهي: الاتجاه التفكيكي والاتجاه المحافظ التبريري والاتجاه المنفتح البنائي.

الفصل الثالث

موجبات تجديد أصول الفقه عند طأرق رمضان

■ لا ينكر طارق رمضان ما أنجزته حركة الإصلاح من تجديد على مستوى الفقه الإسلامي، إلا أنه يرى أنها وصلت إلى حد توقفت عنده فتعطلت.

■ ويرى رمضان أن من نتائج تعطل حركة الإصلاح تأخر الفقهاء عن مواكبة المستجدات، وأن الإصلاحات الفقهية المقترحة من قبلهم لا تتجه إلى تغيير الأوضاع العالمية الجديدة وإنما تتجه إلى التكيف معها.

■ ويرى رمضان أن ذلك يقتضي تجاوز التجديد على مستوى الفروع الفقهية إلى التجديد في الأصول.

أولاً: تعقيد الواقع

■ بعد أن أكد طارق رمضان على أن الصحابة والعلماء الأوائل كانوا يراعون الواقع في فتاويهم بمعرفتهم العفوية للواقع، قرر أن مراعاة تلك المعرفة في الإنتاج الفقهي يجب أن تتغير مكانتها على قدر تعقيد هذه المعارف.

١ ـ العولمة

■ اعتبر رمضان العولمة ـ وهي من أبلغ مظاهر تعقيد

الواقع ـ في مقدمة العوامل التي تقتضي إعادة النظر في المناهج الأصولية، وجاء بأمثلة كثيرة للعولمة تبين ذلك الاقتضاء.

▪ ومن أهم الأمثلة التي جاء بها مثال العولمة الاقتصادية، مبيناً أن الإنتاج الفقهي المعاصر عاجز عن تقديم البديل عن النظام الاقتصادي الليبرالي الذي يسود العالم ويخضعه لنفوذه.

٢ ـ تطور العلوم

▪ من العوامل الأساسية التي ساهمت في تغيير الواقع وتعقيده الثورات العلمية المتتالية التي طورت العلوم، فكان هذا التطور عاملاً مهماً من العوامل التي توجِب إعادة النظر في علم أصول الفقه في رأي طارق رمضان.

ثانياً: مشكلة الفقه وتجديده في الوقت الراهن

١ ـ التجديد تجديد تكيُّفي

▪ سبب تعطل الفقه المعاصر عن إخراج المسلمين من الأزمات والنهوض بهم إلى التأثير والتعمير في رأي رمضان هو أن التجديد المنشود والممارس اليوم هو تجديد ينحو نحو اتباع النظام العالمي الجديد والتكيف معه، فهو تجديد تكييفي.

▪ ولا ينكر رمضان ما أُنجز من ابتكارات في العصر الحديث على المستوى الفقهي، ولا يرى ذلك الإنتاج عديم الفائدة، بل يراه ضرورياً في مواجهة التحديات العاجلة، إلا أنه يمثل تكيفاً مع الواقع من غير اقتراح البديل ولا صمود.

٢ ـ أسلمة العلوم والمعارف

■ اعتبر رمضان أن نعت العلوم بـ «الإسلامية» ليس حلاً لتدارك تأخر المسلمين في العلوم المختلفة، وأن استخدام هذه النعوت عملية شكلية لا تعالج المشاكل الأساسية.

■ كأنه اعتبر هذه النعوت مظهراً من مظاهر التجديد التكيفي لأنها عملية تعالج العلوم معالجة إسلامية في الشكل مع المحافظة على المضمون والغاية دون تطويرها وتوجيهها الوجهة الصحيحة.

■ واعتبر أنه ليست هناك علوم إسلامية أو غير إسلامية، لأن الأساليب والتقنيات والمنهجيات العلمية الموضوعة لمعالجة موضوع دراسة ما وتحليله وفهم كيفية اشتغاله، ليست إسلامية في ذاتها ولا بد أن تخضع لمتطلبات موضوع الدراسة نفسه (النص، الجسم البشري، التجارة، إلخ). وإنما الإسلامي في كل علم هو الأخلاق والأحكام والمقاصد التي توجه استعمال المعارف.

■ من الأمثلة التي ضربها على ذلك ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي، حيث جاء ببعض التعديلات التي تصحح المعاملات في شكلها مع المطاوعة التامة للنظام الرأسمالي في النتائج والغايات.

■ ويرى رمضان أن هذا التكيف سببه التقليد، تقليد العلماء القدامى وتقليد المنهج الاقتصادي وأنماط الحياة السائدة، وأن هذا التقليد راجع إلى التخوف من الانحراف عن النصوص والمبادئ من جهة، وسيطرة الغرب والثقافة العالمية الموحدة من جهة أخرى.

ثالثاً: مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية

■ الخلل الأكبر في قصور الفقه المعاصر عن مواكبة العالم راجع في نظر رمضان إلى خلل على مستوى مناهج استثمار ذلك الفقه وحال مستثمريه.

١ ـ عدم تمكّن علماء المجامع الفقهية من العلوم الحديثة

■ من عوامل تعطل الفقه المعاصر في نظر رمضان عدم تمكن الفقهاء من العلوم الحديثة، مما دفعهم إلى موقف دفاعي، حيث يُنظر إلى هذه العلوم بعين الحذر والاتهام.

٢ ـ ضعف اعتبار الواقع وهيمنة النصوص المطلقة وسلطة علمائها الخالصة

■ هذا الموقف الدفاعي حسب نظره أدى بدوره إلى انعزال هذه المعارف، التي من خلالها يكشف عن الظروف الواقعية، عن الإنتاج الفقهي والإفتائي، وترك الهيمنة المطلقة للنصوص، ومنح سلطة القرار في سائر المجالات للفقهاء وعلماء النصوص دون غيرهم.

■ لذلك يرى رمضان أن سلطة الإفتاء والقرار في مجالات النشاط البشري المختلفة لا يمكن أن تظل بين يدي الفقهاء وعلماء النصوص وحدهم.

■ يسلم طارق رمضان بأن جميع مجالس الإفتاء يلجؤون إلى مشاورة المتخصصين في العلوم الدقيقة خاصة، إلا أنه يرى أن ذلك لا يفي بالغرض نظراً إلى التعقيد العظيم في المعارف والثورة العميقة في القدرات البشرية.

■ هذه الملاحظات تفرض في نظره مراجعات في علم أصول الفقه على مستوى المصادر، ودور الواقع، وسلطة المجتهدين.

٣ ـ شكلية المجامع الفقهية وافتقاد النظرة الشمولية والمقاصدية

■ ومما يترتب على العنصرين السابقين من النتائج في نظر رمضان اتصاف الاجتهاد المعاصر بالشكلية بمعنى أن القضايا والمشاكل لا تعالج في أعماقها باعتبار سائر المعايير من مقاصد ومآلات وملابسات، بل تعالج معالجة شكلية وظاهرية في أغلب الأحيان.

٤ ـ مثالية الخطاب وغياب الفكر عن كثير من القضايا المعاصرة الأساسية

■ مما يؤاخذه رمضان على المجامع الفقهية أن خطابها كثيراً ما يكون خطاباً مثالياً لا يعالج المشاكل في واقعها، بل لا يعتني بها أصلاً، ويكتفي بإبراز وسرد الأحكام والقيم المثلى التي ينطوي عليها الإسلام دون الخوض في كثير من القضايا الهامة، فضلاً عن أن يأتي فيها بمبادرات واقتراحات مبتكرة. وجاء بأمثلة كثيرة استشهد بها على ذلك.

٥ ـ إغفال كثير من الاعتبارات الظرفية المؤثرة في فهم النصوص وقراءتها

■ من الأمور التي تستوجب إعادة النظر في مناهج الاجتهاد في العصر الراهن في نظر طارق رمضان كون بعض المسائل

التي جاءت بها نصوص الشريعة تقرأ قراءة حرفية دون اعتبار السياق الظرفي التي وردت فيه من جهة، ومن جهة أخرى تُقلّد بعض القراءات والتأويلات القديمة من غير اعتبار الأوضاع الثقافية التي انبثقت منها.

الفصل الرابع
تقييم ومناقشة

أولاً: تقييم عام للموجبات المنسوبة لضرورة التجديد

١ ـ تقييم موجب تعقيد الواقع

▪ كأن رمضان جعل قضية تطور الواقع وتعقيده الموجب الرئيس للتجديد في أصول الفقه، والموجبات الأخرى غير خارجة عنه، بل هي من آثاره المباشرة أو غير المباشرة.

▪ ما جاء في سائر هذا الفصل ـ أي «تعقيد الواقع» ـ من كلام عن الواقع هو مجرد استدلال لإثبات تعقيد الواقع المعاصر وتباينه عن الواقع القديم، ولم يكن استدلالاً مباشراً على أن ذلك التعقيد من موجبات التجديد في أصول الفقه. وإنما عقدناه لأن سائر الموجبات تدور حول هذا التعقيد في نظر طارق رمضان.

٢ ـ تقييم موجب مشكلة الفقه وتجديده

▪ جاءت في هذا المبحث ـ مشكلة الفقه وتجديده اليوم ـ انتقادات طارق رمضان الموجهة إلى الفقه المعاصر مما كان من موجبات التجديد في أصول الفقه.

▪ لم يربط هذه الانتقادات بالخلل الذي لحق بعلم الأصول

ارتباطاً وثيقاً، ولم يفصّل في بيان علاقة هذا بذاك تفصيلاً وافياً.

٣ - تقييم موجب مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية

■ في هذا المبحث - مشكلة الاجتهاد والمجامع الفقهية - جاء كلام طارق رمضان عن بعض أسباب تعطل الفقه المعاصر عن تغيير العالم الراجعة إلى أحوال منتجيه ومناهج إنتاجهم.

■ وكانت ملاحظاته في هذا المبحث أكثر ارتباطاً بالخلل الذي يستوجب إصلاحه في أصول الفقه من الملاحظات التي جاءت في الفصول السابقة.

■ إلا أننا نعتبر أنه لم يفصل في العلاقة بين هذه الملاحظات والخلل في أصول الفقه بما يفي بالغرض وإنما كانت إشارات عابرة.

■ رغم أن كتابه «**الإصلاح الجذري**» مخصص للكلام عن تجديد الدين من خلال تجديد أصول الفقه، فإن الكلام الذي جاء فيه عن موجبات التجديد في أصول الفقه كلام عام لا يدخل في تفاصيل هذا العلم ولا يقومه تقويماً يليق بخطورة الموضوع.

■ يبدو أنه قصد توجيهاً عاماً يوجهه إلى المهتمين بشأن التجديد، ليعملوا على إنجازه بمراعاة تلك الملاحظات كما يفهم ذلك من كلامه.

٤ - تقييم عام

■ يظهر أن رمضان يرى أن مجمل ما ذكره عن الواقع

ومشاكله وتخلف المسلمين عن مواكبته وتغييره راجع إلى تعطل الفقه وتخلفه في الدرجة الأولى.

■ هذا يعني أن دور الفقه لا يقتصر على الحكم على واقع الناس فحسب بل يشمل توجيهه والتأثير فيه وتغييره، بل صناعته.

■ مما يترتب على هذا الرأي هو أن صناعة الفقه يجب أن تصبح شاملة للفكر وسائر العلوم التجريبية والإنسانية على قدر اشتمالها على علوم النصوص الشرعية.

■ علاقة أصول الفقه بتعطل الفقه المعاصر وفق طارق رمضان، تكمن في أن علم أصول الفقه لا يعتبر الواقع مرجعاً من مراجع صناعة الفقه، ولا يدرج العلوم التي يتوصل بها إلى معرفته ضمن العلوم التي تشترط لتلك الصناعة، ولا يمنح سلطة القرار إلى علماء الواقع بجانب علماء النصوص.

■ الحل للنهوض بالفقه إلى القيام بدوره في الواقع الحديث يقتصر على معالجة ما كان عليه علم أصول الفقه من نقض في نظر رمضان.

ثانياً: انتقادات رمضان في ميزان علم الأصول

■ أهم المؤاخذات التي آخذ بها طارق رمضان علم أصول الفقه التقليدي فكانت من موجبات تجديده عنده هي الآتية:

ـ أن علم الأصول يركز على فهم النصوص خاصة ولا يشتمل على منهج يضمن الوفاء للمقاصد عند تنزيل الأحكام.

ـ أن الفقه المعاصر مختزل في الحكم البعدي على الواقع مع أنه يجب أن يساهم في اقتراح البدائل عنه وبنائه.

ـ أن المنهج الأصولي التقليدي يحصر مصادر الفقه في النصوص وحدها مع الإشارة الثانوية أو الضمنية إلى الواقع.

ـ أن علم أصول الفقه يقصر سلطة قرار الأحكام على علماء النصوص دون غيرهم.

ـ أن علم أصول الفقه لم يشتمل على ضوابط منهجية كافية لضمان مراعاة السياق الاجتماعي والتاريخي الذي ورد فيه النص حين أخذت الأحكام منه.

١ ـ غياب المنهج الشمولي

■ يعتبر رمضان أن الإنتاج الأصولي المعاصر والإصلاحات التي قدمها على مستوى المقاصد ومراعاتها في الواقع لا ترتقي إلى مستوى تحديات الواقع الحديث.

■ انطلق كثير من الإصلاحيين المعاصرين في أصول الفقه من نفس الملاحظة تقريباً لمراجعة التراث الأصولي.

■ كان إشكال التجزئة وغياب المقاربة الشمولية ملحوظاً عند عامة المجددين القدامى والمحدثين.

■ كان مبتغى الشاطبي بتشييده المقاصد أن يبني علماً قطعياً متماسك الأطراف ترجع إليه الجزئيات وتنتظم به ويتجاوز به الشكليات والمسائل الظنية.

■ كان لا بد من أجل تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل

مع الجزئيات دون إرجاعها إلى الكليات، ومع الأدلة الظنية دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية، من بناء منظومة هرمية قطعية شاملة مطردة حاكمة متجاوزة الزمان والمكان تنتظم بها الجزئيات والظنيات وتنزّل المنزل اللائق بها.

■ كان التأكيد على النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية من منطلقات الحركة الإصلاحية الحديثة التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج الفكري الإسلامي وبين الواقع الجديد.

■ بدأ الانتقاد المباشر لعلم أصول الفقه في العصر الحديث، من حيث شكليته وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات، ومراجعته من هذا المنطلق، مع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور.

■ كانت المآخذ التي آخذ بها كلٌّ من ابن عاشور والشاطبي علمَ الأصول متقاربةً فيما بينها، فكان غرضهما في مراجعة علم الأصول متقارباً كذلك، وهو التأسيس لأصول قطعية اعتماداً على المقاصد الشرعية حتى يستكشف القانون العام المطرد الذي تنتظم به الأحكام الشرعية ومسائلها وجزئياتها.

■ تميز ابن عاشور عن الشاطبي بابتكارات وإضافات منها:

ـ أن ابن عاشور قد ذهب خطوة أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي، بما عابه على المهتمين بشأن المقاصد من التجزئة المتمثلة في تقليص النظر على الفرد مع إهمال النظر إلى المقاصد التي تخص صلاح المجتمع العام.

ـ أنه دعا إلى استقلال علم المقاصد عن علم الأصول،

لأن علم الأصول يركز على استنباط الأحكام الجزئية الفردية خاصة وأن ابن عاشور يبحث عن علم يتسع لتقديم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

- لم يرَ ابن عاشور في الكليات الخمس المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفي بغرض بناء المنظومة المتكاملة، فأضاف عليها مفاهيم تفتح آفاقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل.

- دفع ابن عاشور ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة التطبيق وبناء المنظومة العامة المطردة على أساس النظرية المقاصدية، في حين أن الكلام عن المقاصد عند القدامى كان نظرياً بالدرجة الأولى.

- استطاع ابن عاشور أن يخرج مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة من المنحى الجزئي الذي كان ينظر إليها من خلاله، إذ لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلة.

■ ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) لعلم المقاصد لا يتعدى بعض الجوانب من التنسيق والتحرير والاقتراح والإضافة الجزئية المتشتتة، وأكثر المؤلفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد ولا تُفَصِّلُ في المقاصد ذاتها.

■ هناك محاولة رائدة تميزت عن غيرها وسعت إلى جمع ذلك الشتات وتحريره والبناء عليه وتطبيق الاقتراحات الوجيهة وترتيب وإكمال وتفصيل وتطوير ما كان يستلزم ذلك، وهي

محاولة أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**.

■ أهم ما تميزت به هذه المحاولة يتلخص في النقاط الآتية:

- كانت دراسة الدكتور النجار متمحورة حول الجانب التطبيقي، ولم يقتصر ذلك التطبيق على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أن يحيط بمقاصد الشريعة في سائر مجالات الحياة، فظهرت من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

- جاء بتحديد واضح للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، أساسي في بيان معنى وحقيقة مقاصد الشريعة، ضبط به المقاصد الضرورية وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوة أدائها إلى ذلك المقصد الأعلى.

- لم يكتفِ النجار بالإضافات التي قدمها المقاصديون من قبله في المقاصد الكلية، بل أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية ما رآه ضرورياً لاكتمال المنظومة المقاصدية حتى تستوعب سائر ميادين ومظاهر الحياة البشرية.

- الدكتور النجار أول من سعى إلى وضع منهج وآليات تفعيل المقاصد في الواقع وضبطها بشكل واضح ودقيق.

■ علم المقاصد، رغم كثرة ما ألف فيه في هذا العصر، لم يتعد المرحلة الجنينية بكثير، ولا يزال يفتقر إلى عناية على مستويات مختلفة.

٢ ـ غاية الاجتهاد ووظيفة الفقه الإسلامي

■ لم يقتصر موقف الإسلام تجاه ما وجده قائماً من المجتمع الجاهلي على الإثبات أو الإلغاء أو التصحيح، بل جاء الإسلام، فضلاً عن ذلك، بالبديل عمّا ألغاه مما يحتاج إليه الناس، وبالوسائل الجديدة التي لم تكن موجودة في المجتمع الجاهلي لتحقيق مقاصد الشارع في تلك الظروف.

■ ما كان الصحابة يقتصرون على الحكم على ما كان موجوداً في واقعهم بالإثبات أو الإلغاء لما تطور واقعهم وطرأ عليه ما لم يطرأ في عهد النبوة، بل كانوا يجتهدون لإيجاد البدائل وتقديم الحلول والأحكام والنظم من روح الإسلام للتأثير في ذلك الواقع وتوجيهه إلى المثال الإلهي.

■ على هذا درج المجتهدون من بعدهم في عصور الاجتهاد.

■ بناء على هذا يمكن أن نقرر أن الاجتهاد ينقسم باعتبار الوظيفة التي يؤديها في الواقع إلى قسمين: اجتهاد تقييمي واجتهاد ابتكاري.

■ علم الأصول لم يكد يركز إلا على الاجتهاد التقييمي ولا يكاد يوجد فيه أثر واضح للاجتهاد الابتكاري.

■ نجد الأصوليين يختزلون وظيفة الاجتهاد ودور المجتهد في الحكم على الوقائع الجزئية، بل في استنباط الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية.

■ لا يكاد يوجد في كتب المقاصد كلام صريح ومفصل في

دور المقاصد في الاجتهاد الابتكاري، فضلاً عن مبحث أو دراسة مخصصة لإرساء دعائم وآليات تفعيل المقاصد في ذلك الاجتهاد.

■ الذي يتأمل الفقه الإسلامي في عصور الجمود يجد أكثره إما تقليداً لمذهب أو في أحسن الأحوال تقييماً لواقع، وقلما يجده ابتكاراً لحلول واقتراحات جديدة.

■ لا بد من توجه عام إلى إرساء مناهج صناعة فقه الابتكار بعد الاهتمام بصناعة فقه التقييم حتى يعود للمسلمين دورهم في إنشاء الواقع انطلاقاً من مبادئهم، بدلاً من مجرد التقييم للواقع مما لا يغني عن تحقيق المراد الإلهي بالوجه المطلوب في واقعنا الجديد.

المراجع

١ - العربية

كتب

الآمدي، علي بن محمد سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**. تعليق عبد الرزاق العفيفي. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣.

ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد. **التقرير والتحبير**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. صححه وقدّم له وعلّق عليه عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١.

______. **الفتاوى الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

______. **مجموع الفتاوى**. حققه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**. حققه شعيب الأرناؤوط. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.
ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. حققه شعيب الأرناؤوط [وآخرون]؛ تحت إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧.
ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **كتاب الأموال**. حققه خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].
ابن صلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**. دراسة وتحقيق موفق عبد الله عبد القادر. ط ٢. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٢.
ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. ط ٢. تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥.
ــــــــــ. **أليس الصبح بقريب**. ط ٢. تونس: دار سحنون، ٢٠٠٨.
ــــــــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي. ط ٢. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١.
ــــــــــ. ــــــــــ. ط ٣. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨.
ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**. تونس: مكتبة النجاح، [د. ت.].
ــــــــــ. **ومضات فكر**. تونس: الدار العربية للكتب، ١٩٨٢.
ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **تفسير القرآن**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢.
ابن عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. **التجديد والمجددون في أصول الفقه**. ط ٣. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٧.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين.** تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه.** حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢. ٢ ج.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب.** ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ابن النجار، أبو عبد الله محمد بن محمد. **شرح الكوكب المنير.** حققه محمد الزحيلي ونزيه حماد. ط ٢. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧.

أبو داود. **سنن أبي داود.** حققه محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه.** بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.].

ـــــــــ. **الشافعي، حياته، عصره، آراؤه، فقهه.** القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو سليمان، عبد الوهاب. **الفكر الأصولي.** القاهرة؛ جدة: دار الشروق، ١٩٨٣.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. **الخراج.** حققه طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.].

إسماعيل، شعبان محمد. **التجديد في أصول الفقه: دراسة وصفية نقدية.** القاهرة: مكتبة دار السلام، ٢٠٠٠.

الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.** حققه وعلّق عليه محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**. الرياض: دار المعارف، ١٩٩٢.

ـــــــ. **صحيح الترغيب والترهيب**. ط ٥. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣.

ـــــــ. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

إمامة، عدنان محمد. **التجديد في الفكر الإسلامي**. الرياض: دار ابن الجوزي، [د. ت.].

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **شرح مختصر المنتهى الأصولي**. حققه محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. حققها واعتنى بها محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد علاء الدين. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.].

البخاري، محمد أمين بن محمود. **تيسير التحرير**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٠.

بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده**. المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٧.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **معرفة السنن والآثار**. حققه عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت؛ دمشق: دار قتيبة، ١٩٩١.

بيهي، أبو ياسر سعيد بن محمد. **فقه الواقع**. ط ٢. الإسكندرية: دار العالمية للنشر، ٢٠٠٥.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**. حققه بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.

التفتازاني، سعد الدين بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح**. القاهرة: مكتبة صبيح، [د. ت.].

الجديع، عبد الله بن يوسف. **تيسير علم أصول الفقه**. ط ٥. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **التعريفات**. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

جلال، محمد سعاد. **مقدمة في التعريف بعلم أصول الفقه والفقه**. القاهرة: مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، [د. ت.].

الجويني، أبو المعالي عبد الملك (إمام الحرمين). **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ــــــــ. **غياث الأمم في التياث الظلم**. حققه عبد العظيم الديب. ط ٢. مكة المكرمة: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

الجيزاني، محمد بن حسين. **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**. ط ٥. الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. حققه مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. (سلسلة دعوة الحق؛ العدد ٢١٣)

الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥.

حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

حمودة، عبد العزيز. **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٧٢)

الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. (كتاب الأمة؛ العدد ٦٥)

الخضري بك، محمد. **أصول الفقه**. ط ٦. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩.

ــــــــــ. **تاريخ التشريع الإسلامي**. ط ٨. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧.

خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. ط ٨. القاهرة: مكتبة الدعوة ـ شباب الأزهر؛ دار القلم، [د. ت.].

الخمليشي، أحمد. **جمود الدراسات الفقهية (أسبابه التاريخية والفكرية ومحاولة العلاج)**. الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠١١.

الخن، مصطفى سعيد. **دراسة تاريخية للفقه والأصول والاتجاهات التي ظهرت فيها**. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٤.

الدواليبي، محمد معروف. **المدخل إلى علم أصول الفقه**. ط ٥ منقحة ومزيدة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**. دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. ط ٣. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. ومحمد جمال باروت. **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. ط ١٥. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨.

الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٨.

الزلمي، مصطفى إبراهيم. **أصول الفقه في نسيجه الجديد**. ط ١٠. بغداد: شركة الخنساء، ٢٠٠٢.

زيدان، عبد الكريم. **الوجيز في أصول الفقه**. جنيف: مؤسسة قرطبة، ١٩٨٧.

سانوا، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**. قدّم له وراجعه محمد رواس قلعجي. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. **قراءات معرفية في الفكر الأحوالي، التشكيل ـ العلاقة ـ التجديد**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧.

السايس، محمد علي. **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية؛ مطبعة الأزهر، ١٩٧٠. (الكتاب التاسع)

السبكي، علي بن عبد الكافي وعبد الوهاب علي بن عبد الكافي السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

السلمي، عياض بن نامي. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**. الرياض: دار التدمرية، ٢٠٠٥.

السيد، الطيب خضري. **الاجتهاد فيما لا نص فيه**. الرياض: مكتبة الحرمين، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **فتاوى الإمام الشاطبي**. حقّقها وقدّم لها محمد أبو الأجفان. ط ٢. تونس: مطبعة الكواكب، ١٩٨٥.

ـــــــــ. **الموافقات**. بتعليق عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. حقّقها أحمد شاكر. القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٤.

صالح، محمد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣.

الصدر، محمد باقر. **المعالم الجديدة للأصول**. إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**. تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي نجم الدين. **شرح مختصر الروضة**. حققه عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

العثيمين، محمد بن صالح. **الأصول من علم الأصول**. الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

العطار، حسن بن محمد. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير. **عون المعبود: شرح سنن أبي داود**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

العلواني، زينب. **مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢.**

العلواني، طه جابر **مقاصد الشريعة**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.].

ــــــــــ. **المستصفى من علم الأصول**. اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط ٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. حققه مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي. ط ٨. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.
الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.].
القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٤.
ــــــــــ. **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**. ط ٢. القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٣.
ــــــــــ. **من أجل صحوة راشدة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.
ــــــــــ. **موجبات تغير الفتوى في عصرنا**. القاهرة: إصدارات الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، [د. ت.]. (قضايا الأمة؛ ١)
القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق**. بيروت: دار عالم الكتب، [د. ت.].
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. حققه أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.
الكمالي، عبد الله يحيى. **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠. (سلسلة فقه الأولويات؛ ٣)
مالك بن أنس. **الموطأ**. اعتنى به نجيب ماجدي. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.
ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. حققه محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ٥ ج.

المودودي، أبو الأعلى. **موجز تجديد الدين وإحيائه**. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨.

النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢

ـــــــــ. **فقه التدين فهماً وتنزيلاً**. ط ٣. المحمدية، الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦.

النجفي، حسن. **القاموس الاقتصادي ـ المركنتالزم (المذهب التجاري)**. بغداد: مديرية مطبعة الإدارة المحلية، ١٩٧٧.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. **سنن النسائي**. حققه عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦.

اليوبي، محمد سعيد. **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**. الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨.

دوريات

ابن عاشور، محمد الطاهر. «مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ـ تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي.» مجلة **إسلامية المعرفة**: العدد ٢٣، ٢٠٠٠. (إبراهيم محمد زين)

بزا، عبد النور. «المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير.» مجلة **إسلامية المعرفة**: العدد ٤٠، ربيع ٢٠٠٥.

الخطيب، معتز. «الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها.» مجلة **إسلامية المعرفة**: العدد ٤٨، ٢٠٠٧.

الدسوقي، محمد. «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه.» مجلة **إسلامية المعرفة**: العدد ٣، ١٩٩٤.

صافي، لؤي. «إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية.» مجلة **إسلامية المعرفة**: السنة ١، العدد ٣، كانون الثاني/يناير ١٩٩٦.

«مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة.» مجلة **التجديد** (المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا): السنة ٢، ١٩٩٨.

النجار، عبد المجيد. «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور.» **مجلة العلوم الإسلامية** (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة): العدد ٢، ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bennabi, Malek. *Vocation de l'Islam.* Beyrouth: Albouraq, 2006.

Ramadan, Tariq. *La Réform Radicale.* Paris: Presses du châtelet, 2008.

Periodical

Ramadan, Tariq. *"Les Musulmans et la mondialisation." Pouvoirs*: no. 104 (Islam et démocratie), janvier 2003.